This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600091634T

600091634T

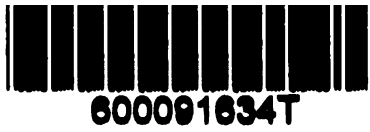
Altteſtamentliche Studien.

Von

Johannes v. Gumpach.

Heidelberg.
Akademiſche Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1852.

101. L. 162.


600091634T

Altteſtamentliche Studien.

Von

Johannes v. Gumpach.

Heidelberg.
Akademiſche Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1852.

101. L. 152.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Dem Herrn

Dr. Friedrich Wilhelm Carl Umbreit,

Großherzogl. Bad. Geheimen Kirchenrathe und ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Heidelberg, Ritter des Großh. Bad. Zähringer Löwen- und des Herzogl. Sächs. Ernestinischen Haus-Ordens,

als ein Zeichen

seiner warmen Verehrung und Hochschätzung,

der Verfasser.

Vorwort.

Wenn wir einen vergleichenden Blick auf die Ueberſetzungen der altteſtamentlichen Schriften in die neuern Sprachen ſeit den Zeiten Luther's werfen, und dieſe, als eine Ganzheit betrachtet, wiederum mit der vor unſrer Zeitrechnung verfaßten griechiſchen und den erſten, nicht viel jüngern lateiniſchen und andern Uebertragungen zuſammenhalten: ſo tritt uns daraus eine, in allem Weſentlichen ſo vollkommene Uebereinſtimmung entgegen, daß man meinen ſollte, die Kenntniß der hebräiſchen Sprache hätte nie geſchlummert, und unſer Verſtändniß des Alten Teſtamentes ſei, was es von jeher geweſen wäre, ein vollendetes. Und doch iſt es, auf einer noch immer gar unſichern ſprachlichen Grundlage ruhend, weit entfernt dies zu ſein, ja, unendlich weiter als ſelbſt diejenigen Theologen glauben, deren unbefangenerer Blick die traurige Vernachläſſigung unſrer bibliſchen Studien, und die Nothwendigkeit einer heilſameren Richtung derſelben anerkennt.

Leider liegt das Uebel weniger in der Richtung der Beſtrebungen, als in der Grundlage des Syſtems. Wir

weihräuchern dem Buchstaben; und entweihen den Geist. Wir erblicken in den biblischen Büchern, nicht die menschlichen Erzeugnisse denkender Schriftsteller, sondern die göttlichen Produkte ihrer mechanischen Abschreiber. Deshalb konnte denn auch das Unerhörte geschehen, daß Kritik und Exegese den Verlust ganzer Schriften beklagen, welche sie selbst seit Jahrhunderten revidiren und erklären;*) daß sie jeden Buchstaben der Johanneischen Grundlehre von der Göttlichkeit Christi an zwei Jahrtausende hindurch erwogen, und nimmer wahrgenommen haben, in welche sinnlose Verwirrung der ganze Text ge-

*) Ich rede von den für verloren gehaltenen paulinischen Briefen: dem zweiten an die Korinther, und dem Briefe an die Laodiceer. Der letztere ist in dem Briefe an die Epheser erhalten, und besteht aus dem Abschnitt Kap. I. V. 3. bis zu Ende des dritten Kapitels. Von dem letztern fehlt nur der Eingangsgruß, welcher jedoch mit dem des dritten Briefes (2. Kor. 1. 1—2) gleichlautend gewesen sein mag. Die ursprüngliche, jetzt freilich sehr gestörte Verbindung der drei Korintherbriefe ist die folgende. Erster Brief: 1 Kor. Kap. 1, 1—9; 11, 2—34; 10, 1—15; 8, 1—13; 10, 16—33; 12, 1.—14, 40; 5, 1.—7, 40; 15, 1.—16, 24. Zweiter Brief: (2. Kor. 1, 1—2). 1. Kor. 1, 10.—3, 23; 11, 1; 4, 1—21; 2. Kor. 10, 1—18; 1. Kor. 9, 1—27; 2. Kor. 11, 1.—12, 13; 9, 1—15; 12, 14.—13, 10; Römer 16, 17—24. Dritter Brief: 2. Kor. 1, 1.—8, 24; 13, 11—14. Man wolle sich eines Urtheils über diese angebliche Verwirrung des jetzigen neutestamentlichen Schrifttextes enthalten, bis an einem geeigneteren Orte ihre Geschichte entworfen und, in Uebereinstimmung mit unumstößlichen kritischen Grundsätzen die ursprüngliche Verbindung wieder hergestellt und nachgewiesen sein wird. Auch in den Evangelien, zu deren vollkommensten Harmonie jene Grundsätze führen, sind Bruchstücke selbst aus einem Evangelium in das andere übertragen worden. Als Beispiel will ich nur Matth. 9, 32—33. (34.) anführen, — ein Bruchstück, das eine Parallele zu Matth. 12, 22—23. (24.) bildet, und wirklich dem Evangelium des Markus angehört, wo es zwischen Kap. 3, 21. und 22. mangelt; nur daß man am letzteren Orte aus augenscheinlichen Gründen den Matth. 9, 34. entsprechenden V. 22. interpolirt hat.

rathen ist.*) Und dabei träumt man noch von einer fast errungenen wörtlichen Wiederherstellung der heil. Schrift, „wie sie von dem Finger Gottes geschrieben ward“!

In unsern unseligen Tagen neigt sich alles falschen Extremen hin. Unglaube und Aberglaube bekämpfen mit gleicher Hartnäckigkeit die Wahrheit und die Vernunft. Mythicismus und Ultramontanismus, Pietismus und Rationalismus, frömmelnde Gelehrsamkeit und gelehrte Frömmelei: Alles vereinigt sich um das menschlich-geschichtliche Grundelement

*) Ich kann nach der vorhergehenden Anmerkung nicht umhin den Beginn des Evangeliums des Johannes, (in einer Uebertragung, von deren Rechtfertigung ich freilich an diesem Orte absehen muß), der wahren Folge des Textes gemäß, hierher zu setzen:

„Im Anbeginn war der Werdegrund. Bei Gott war der Werdegrund; und der Werdegrund war Gott. Eben er war im Anbeginn bei Gott. Alles ward durch ihn; ohne ihn ward Nichts. Sein eignes Seyn war Leben; und das Leben war das Licht der Menschen. Es war der Lichtquell göttlicher Wahrheit; der da leuchtet dem menschlichen Irrthum. Einmal gekommen in die Welt: in der Welt da war und ist er. Und der Lichtquell glänzet in der Finsterniß; doch hat die Finsterniß ihn nicht begriffen. Die Welt ist durch ihn geworden; doch ward er nicht erkannt von der Welt. Er erschien in dem Seinigen; doch nahmen die Seinigen ihn nicht auf. Die ihn aber aufnahmen: sie befähigte er durch den Glauben an seinen Namen Kinder Gottes zu werden — Kinder, weder aus fleischlicher Lust noch menschlichem Trieb vom Geblüte, sondern aus Gott geboren.

Jesus d Werdegr die ewige verwirkli de Denk Gotte Als sol vermöge s geistigen sens das der We

Und der Werdegrund verkörperte sich und schlug seine Wohnung unter uns auf; und wir sahen seine Herrlichkeit, gleich der Herrlichkeit eines eingebornen Sohnes, entsandt vom Vater mit der Fülle Seiner Gnade und Wahrheit. Und aus dieser Fülle haben wir Alle geschöpft, ja Gnade über Gnade: denn das Gesetz ward uns durch Moses gegeben; die Gnade und die Wahrheit sind uns durch Jesum Christum geworden. Niemand hat je Gott gesehen: der eingeborne Sohn, der an dem Busen des Vaters ruht, er ist der Vermittler.

oder das mitteln Prinzip geistigen, lich-relig Vollend der Mensch

als mensch Persönlic aber, der mittler z schen dem schen und

Es war ein Mann, von Gott gesandt, Namens Johannes. Dieser kam zum Zeugniß des Lichtes, damit Alle durch ihn gläubig würden. Er selber war

Die Sen Johannes Täufer

der Schrift zu zerstören, und in übernatürliche Dunstbilder oder unnatürliche Fabeleien aufzulösen. Wollen wir doch, statt uns in der Welt fühlen zu lernen, die Welt lehren sich

---

nicht das Licht, sondern gesandt um dem Licht als Zeuge zu dienen.

in dreifaches Zeugniß Jesus, in gesteigerter Form

Und dieses ist das Zeugniß des Johannes, als die Juden von Jerusalem Priester und Leviten zu ihm sandten, um ihn zu fragen: „Wer bist du?" Und er bekannte und läugnete nicht, sondern gestand offen: „Nicht ich bin der Messias." Sie fragten ihn: „Was denn? Bist du Elias?" Und er sprach: „Ich bin es nicht." „Bist du der Prophet?" Er erwiederte: „Nein." Da sprachen sie zu ihm: „Was bist du denn? damit wir eine Antwort geben können Denen die uns gesandt haben: was sagst du von dir selber?" Er sprach: „Ich bin die Stimme eines in der Wüste Rufenden: „Bereitet die Pfade des Herrn," wie der Prophet Jesaia spricht." Und die Abgesandten, welche Pharisäer waren, fragten ihn: „Wenn du weder der Messias, noch Elias, noch der Prophet bist: wie denn taufest du?" Johannes antwortete ihnen: „Ich taufe in Wasser; in eurer Mitte aber stehet Einer, den ihr nicht kennt: er der da nach mir kommen wird und mir doch vorangegangen ist, dem ich auch nicht würdig bin die Riemen seiner Fußsohlen zu lösen." Dieses geschah zu Bethanien jenseit des Jordan, wo Johannes (der Zeit) taufete.

er ersten Deutung ihn als den Messias,

folgenden stimmten sprachs in selben Sinn,

Am folgenden Tage sahe Johannes Jesum auf sich zukommen und sprach: „Siehe das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt entträgt. Er ist es von dem ich sagte: „Nach mir kömmt Einer der mir doch vorangegangen ist"; denn er war der Gewaltigere. Auch ich kannte ihn nicht; damit er aber offenbart werde dem Volke Israels, bin ich gekommen in Wasser zu taufen." Und Johannes zeugete und sprach: „Ich sahe den Geist gleich einer Taube vom Himmel herniederschweben und auf ihm ruhen."

ch einer göttlichen Thatischen Sprung daß r Gottesohn sei.

Am Tage darauf stand Johannes abermals da, nebst Zweien seiner Jünger. Und auf Jesum hinblickend, der sich (in der Nähe) erging, sprach er: „Siehe das Lamm Gottes." Und er zeugete und rief: „Dieser war es von dem ich sagte: Nach mir wird Einer kommen, der mir doch vorangegangen ist, denn er war der Gewaltigere." Auch ich kannte ihn nicht; doch Er, der mich sandte in Wasser zu taufen, sprach zu mir: „Auf den du den Geist herniederschweben und ruhen sehen wirst: er ist es der in heiligem Geiste taufen wird." Und ich sahe es, und habe bezeuget, daß Dieser der Gottessohn ist."

Und die beiden Jünger höreten ihn so reden und folgeten Jesu nach u. s. w. (Joh. Kap. 1, 1—4: 9—10*; 5; 10*—14; 16—18; 6—8; 19—32; 35—36; 15; 33—34. 37).

in uns zu empfinden, und die Geschichte gemächlich in dem Spiegel unsres Ich's betrachten, statt uns in der Geschichte zu ergehen und uns einzuleben in das Leben vorübergegangener Geschlechter.

Bei der Ausarbeitung der folgenden Studien, ist es mein Bestreben gewesen mich den Bedingungen hinzugeben, unter denen wir allein hoffen dürfen uns ein wahres Verständniß der Bibel jemals wieder zu erringen; in wie weit jedoch das Ergebniß diesem hohen Zwecke entspricht, muß ich dem Urtheil des Lesers zu entscheiden überlassen.

Für den Vergleich der ältern Uebersetzungen des Triumphliedes Debora's ist die Londoner Polyglotte benutzt worden. Von den neueren Bearbeitungen, unter denen sich vor allen die Kommentare Hollmann's und Studer's auszeichnen, habe ich fast ausschließlich auf die in dem gegenwärtigen Jahrhundert erschienenen Schriften Rücksicht genommen, und auf frühere, mit Ausnahme der Luther- und Herder'schen Uebertragungen, nur bei einzelnen Anlässen hingewiesen. Des Kommentars von Kalkar gelang es mir erst gegen den Schluß meiner Arbeit habhaft zu werden, doch habe ich ihn nachträglich, freilich ohne wesentlichen Nutzen, verglichen. Ueberhaupt bin ich so ganz meinen eigenen Gang gegangen, daß ich aus den Leistungen meiner Vorgänger nur verhältnißmäßig geringe Vortheile habe ziehen können; wogegen sie mir vielfachen Anlaß zur Widerlegung irrthümlicher oder mir irrthümlich erscheinender Ansichten geboten haben.

Auch die kleineren Abhandlungen, von denen die Aufsätze über die Bedeutung von אֲשֶׁרֶה und des Partikels אִו, dessen seitherige, zum Theil falsche Auffassung dem Mißverständnisse

des Debora'ſchen Liedes vor Allem zu Grunde liegt, mit dem letzteren in mehr oder minder näherer Berührung ſtehen, bieten über einige der am meiſten beſprochenen und ſchwierigeren Fragen der altteſtamentlichen Exegeſe, ich wage zu glauben, nicht minder entſcheidende als durchaus neue Ergebniſſe dar.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Erſter Theil.

Das Triumphlied Debora's.

Seite.

Einleitung 3

Text und Uebertragung 17

Kommentar 37

Zweiter Theil.

Vermiſchte Abhandlungen.

Das Wunder Joſua's 141

Der Sonnenzeiger des Ahas 181

Elias und die Raben 200

Ueber die Bedeutung von אָן 206

Ueber die Bedeutung von בֵּין הָעַרְבַּיִם 224

Ueber die Bedeutung von אֲשֵׁרָה 237

Erſter Theil.

Das Triumphlied Debora's,

nach dem gründlich revidirten hebräiſchen Text auf's neue überſetzt, eingeleitet und erklärt.

Einleitung.

Geiſt und Form des Liedes.

Unter den Ueberreſten alt-hebräiſcher Poeſie welche auf unſre Zeit gekommen ſind, nimmt das Triumphlied der Debora unzweifelhaft einen hohen, ja, berückſichtigen wir die frühe Periode ſeines Entſtehens, einen der erſten Plätze ein. Zwar athmet es nicht das reine lyriſche Gefühl, deſſen Zauber über ſo viele der Pſalmen ausgegoſſen iſt, und die Farben, in denen es mit dem Buche des Habakkuk dieſelbe Naturſcene ſchildert, erbleichen vor der prachtvollen Malerei und der erhabenen Anſchauung des jüngeren Propheten; allein, wie ſehr unſer Geſang in dieſen Zügen auch hinter den ſpätern Schöpfungen der jüdiſchen Dichtkunſt zurückſtehen möge, wir dürfen bei dem Vergleiche eben das höhere Alter deſſelben nicht aus den Augen ſetzen, noch vergeſſen daß dort dem Genius des Dichters das ganze unendliche Gebiet der Phantaſie offen ſtand, während er hier durch den gegebenen hiſtoriſchen Stoff gefeſſelt war. Innerhalb dieſer beſchränkteren Sphäre aber bewegt er ſich mit einer Sicherheit, welche ſelbſt den ungebändigten Drang der feurigſten Gefühle und zuweilen faſt an Wildheit ſtreifenden Affekte zu bemeiſtern verſteht, und eben dadurch die vollendete künſtleriſche Kraft bekundet. Dramatiſche Lebendigkeit, maleriſche Beſchreibung in leicht hingeworfenen, ſprechenden Umriſſen, Glut der Empfindung, Kühnheit und Energie des Ausdrucks, zumal ſiegestrunkener Erhebung oder beißenden Hohns, bitterer Ironie oder geſättigter Rache: dies ſind, verbunden mit einer effektvollen Behandlung, die hervorragendſten Eigenſchaften des Debora'ſchen Triumphliedes, welche uns berechtigen es den herrlichſten lyriſchen Produkten des höhern Al-

terthums an die Seite zu ſtellen. In einer Hinſicht ſteht es auf dem Gefilde vieler Jahrhunderte allein da; denn wage ich auch nicht es mit Herder als das älteſte Pindariſche Lied zu bezeichnen, welches die Welt beſitzt, ſo iſt es deſto unzweifelhafter das älteſte Erzeugniß weiblicher Dichtkunſt, das ſich auf die Nachwelt vererbt hat.

Wie man es von einem Schriftwerk aus dem Zeitalter der Richter nicht anders erwarten kann, iſt die Sprache des Liedes alterthümlich, manchmal ſogar etwas hart, und ermangelt jener Fülle und Lieblichkeit des Wohllauts, welche einen der höchſten Reize der Lyrik bildet. Ob jedoch die Aramäismen, welche hin und wieder darin vorkommen, der Dichterin angehören, möchte ich mehr als bezweifeln; denn offenbar beherrſchte ſie ihre Sprache vollkommen, und wußte ſie in Wortſpiele zu ſchmiegen, für deren vollendete Form vielleicht der Umſtand am ſchlagendſten ſpricht, daß ſie der Aufmerkſamkeit der Erklärer bisher entgangen ſind.

Die früheren Anſichten über das ſo ſehr verkannte Weſen der hebräiſchen Poeſie ſind verſchmolzen in dem Ergebniß der neueren Forſchungen eines de Wette und Ewald. Nur über einzelne die Form betreffende Punkte waltet noch eine Verſchiedenheit der Meinung ob. Beſonders gilt dies von Debora's Siegesgeſang. Studer gibt eine Abtheilung in Strophen zu und zerlegt das Lied in die folgenden, „einen vollſtändigen, zu einem Ganzen abgerundeten Gedanken bildende" acht Versmaße: Vers 1—6; 6—9; 9—12; 12—15; 15—19; 19—23; 23—28; 28—31. Wenn nun auch Bertheau Recht haben mag, daß dieſe Strophen nur für Studer vorhanden ſind, ſo dürfte ein ähnliches Urtheil über ſeine eigene Zergliederung unſres Geſanges doch noch ungleich beſſer begründet ſein. Darnach nämlich zerfiele derſelbe zuvörderſt in zwei Hauptabſchnitte Vers 2—11 mit dem einleitenden Vers 2; und Vers 12—31 mit dem einleitenden Vers 12 und dem Schlußverſe 31. Das eigentliche Lied aber ſoll nun aus drei Strophen-Gruppen, jede von 3 × 3 durch die gleichmäßige Wiederkehr von 9 oder 11 Versgliedern karakteriſirten Verſen beſtehen, und der Stichen-Abtheilung des Textes gemäß folgenderweiſe zu zählen ſein: 1) 3—11. a. 3—5, 9 Glieder; b. 6—8, 11 Glieder (Vers 6 enthält 4 Glieder); c. 9—11, 9 Glieder. 2) 13—11. a. 13

—15c, 9 Glieder; b. 15d—18, 11 Glieder; c. 19—21, 9 Glieder. 3) 22—30. a. 22—24, 9 Glieder; b. 25—27, 9 Glieder; c. 28—30, 11 Glieder. Um ſich von der völligen Grundloſigkeit dieſes erkünſtelten Syſtems zu überzeugen, verweiſe ich den Leſer an die weiter unten folgende Ueberſetzung. Auch Ewald hat ſich hier, von einer Lieblingsidee befangen, in ſeinem Urtheil irre leiten laſſen. Er zerlegt den Geſang, als eine allgemeine Liedernorm betrachtet (!), in drei immer länger werdende Strophen (I. Vers 2—3; II. Vers 4—11; III. Vers 12—31.), von denen die erſtere ein kurzes, und weil es nicht genügt um den Gedanken der Dichterin vollſtändig auszudrücken, die zweite ein längeres Vorſpiel bilden, die letzte, das eigentliche Lied, aber in (ſechs) kleinere, und zwar gleichmäßige Versabſchnitte (1. Vers 13—15*; 2. Vers 15*—18; 3. Vers 19—21; 4. Vers 22—24; 5. Vers 25—27; 6. Vers 28—30.) mit noch einem eigenen, dritten Vorſpiel (Vers 12) und einem Schluß (Vers 31) zerfallen ſoll (S. 125. 134.). Ein Blick läßt uns erkennen, daß dieſe Anſicht gegen alle Geſetze der Dichtkunſt verſtößt. Indeß iſt zur Zeit Debora's von ſolchen Geſetzen, auf welch eine hohe Stufe der Ausbildung die hebräiſche Poeſie, das blühende Kind des feurigſten Jehovaglaubens und des ſtolzeſten Nationalbewußtſeins, ſich damals immerhin ſchon geſchwungen gehabt haben muß, wohl noch nicht einmal die Rede geweſen; denn wenn ſich auch die ſchönen, das Ganze beherrſchenden ſymmetriſchen Verhältniſſe des Geſanges (Köſter, Ueber den Parallelism. d. hebr. Poeſie, Studien und Kritiken. 1831. S. 40 ff.) nicht verkennen laſſen, iſt es doch eben ſo unverkennbar, daß es der freie in dem Liede waltende, noch durch keine künſtliche Feſſeln gebundene Genius der Dichtkunſt iſt, deſſen bildende Schöpferkraft jeden abgeſchloſſenen Gedanken unbewußt auch in der abgeſchloſſenen Form entſprechender Strophen darſtellt, und ebenfalls in den Strophen wieder jene erweiterten ſymmetriſchen Verhältniſſe offenbart, welche nur Manifeſtationen ſeines eigenen Weſens ſind. Und ſo auch der Rhythmus. Er ſchreitet mit geflügelteren oder gemeſſeneren Tritten daher, je nachdem mächtigere oder gelaſſenere Gefühle in der Bruſt des Dichters aufwogen; doch wie ſie erkennt auch er keine äußeren, ſeinen Gang feſſelnde Geſetze an. Es würde deshalb ein eitles Bemühen

ſein, mit Köſter, Ewald und Bertheau einen geregelten, ja ſtrenggeregelten Strophenbau, oder mit Hollmann und Studer einen kunſtvolleren Rhythmus in unſerm Liede zu ſuchen; der eine wie der andere hat ſich allerdings bei den Hebräern in ſpätern Zeiten und bis zu einem gewiſſen Grade entwickelt, allein in der Periode der Richter findet ſich noch keine in dem Bewußtſein des Sängers wurzelnde Spur davon.

Dagegen iſt eine weſentliche Eigenthümlichkeit unſres Liedes, ſeiner allgemeinen Form nach, der Aufmerkſamkeit jener Gelehrten entgangen oder von ihnen verkannt worden. Rückersfelder, Kemink u. A. theilen es in Chöre ein, und Studer bezweifelt bloß, ob es von dieſen Chören, einem weiblichen unter der Anführung Debora's, einem männlichen unter der Anführung Barak's (Juſti), geſungen worden ſei. Ewald läßt es von Debora und den Weibern erſchallen. Alle ſetzen ſich über die Angabe, mit der der Verfaſſer des Buches der Richter unſern Geſang einleitet, hinweg. Und doch iſt ſie es, die hier allein entſcheiden kann und muß. Nach ihr aber ward das Lied von Debora und Barak geſungen, und bildet alſo eine Art von Wechſelgeſang (vergl. Roſenmüller), in welchem der Männerſtimme freilich nur, ſo daß Barak gleichſam die Rolle des Chors übernommen hätte, die Verſe 4—5, der erſte Theil des Verſes 12, Vers 23, der zweite Theil des Verſes 27 und Vers 31 zukommen. Bertheau dürfte jene hiſtoriſche Angabe durch ſeine nackte (und irrthümliche) Meinung, daß ſie an dem Inhalte des Liedes keine Stütze finde, ſchwerlich aufzuwiegen vermögen.

Alter und Erhaltung.

Es weht uns aus unſerm Liede ein ſo alterthümlicher Geiſt entgegen, eine ſolche Kraft und Friſche der Gefühle, ein ſo warmer Hauch des wirklichen Lebens, daß ſelbſt de Wette nicht hat umhin können, ſeine früher über die mit den beſungenen Begebenheiten gleichzeitige Abfaſſung deſſelben geäußerten Zweifel, trotz der ſie unterſtützenden Gründe Hartmann's (Die Hebräerin am Putztiſche. I. S. 220; Winer's Zeitſchrift für wiſſenſch. Theologie. III. S. 429.) zurückzunehmen (Einl. in's A. T. 5. u. folg. Aufl. §. 175[a]; vergl. die frühere Aufl.).

Jene Gründe beruhen hauptsächlich auf der sprachlichen Eigenthümlichkeit des Liedes und der Voraussetzung, daß die Theophanie Vers 4—5 dem 68. Psalme Vers 8—9 nachgebildet sei. Allein unzweifelhaft entstammt das letztere Gedicht, aus dem der Gesang Debora's noch einige andere Wiederklänge enthalten soll, aus einer viel späteren Periode (vergl. Ewald, Erkl. der Psalmen S. 263; Hitzig, Die Psalmen hist.-krit. unters. S. 31 ff.) und die angeführten Stellen können also nur zu Gunsten des höheren Alters des letzteren zeugen. Auch beweisen die darin vorkommenden Aramäismen: das ש praef. Vers 7; die Pluralendung ן Vers 10; die Formen תְּנָה Vers 11; עֲטָמֶיךָ Vers 13 (vergl. Nehem. 9, 22. 24; Dan. 3, 4 ff.); דָּהַר für דוּר Vers 23 und יְבֵב Vers 28, weder eine Entstehung des Ganzen in der späteren chaldaisirenden Periode, wie Hartmann und früher de Wette wollten, noch lassen sie sich, als vermuthliche Eigenthümlichkeiten des nordhebräischen Dialekts, der sich wegen der Nachbarschaft Syriens von der Sprache dieses Landes mehr angeeignet haben möchte als der südliche hierosolymitanische, — eine Vermuthung, durch welche man die eben gedachte Schwierigkeit bekämpfen zu können geglaubt hat (Ewald, Studer u. A.) — zur Bestimmung der Gegend, in der die Urbestandtheile des Buches der Richter entstanden seien, geltend machen, wie jetzt allgemein angenommen wird. Vielmehr hat de Wette mit Recht noch immer das jüdische Gepräge des Buches als ein Ganzes hervorgehoben, und da jene Aramäismen in der That nur als zerstreute, unzusammenhängende und regellose Erscheinungen darin auftreten, so scheint es mir keinen Zweifel zu gestatten, daß sie der ursprünglichen Diktion unsres Liedes nicht angehörten, sondern sich durch die Unachtsamkeit chaldaisirender Abschreiber in den Text eingeschlichen haben, und nichts Anderes bekunden, als daß der letzten, unläugbar in einem viel jüngern Zeitalter, wenn ich mich so ausdrücken darf, vorgenommenen neuen Herausgabe des Buches der Richter eine solche verunstaltete Abschrift zu Grunde lag.

Andrerseits verräth das Lied die unverkennbarsten Spuren eines hohen Alterthums, in seiner Sprache, in seinen historischen Beziehungen, in seinem inneren Gehalte. So kann man die

Namhaftmachung der Stämme, welche an dem beſungenen Kampfe Theil und nicht Theil nahmen — ein Umſtand, den der Verfaſſer des Buches der Richter unerwähnt läßt — unmöglich für einen bloß dichteriſchen Zug des Geſanges halten; und insbeſondre drückt die Schilderung der unſchlüſſigen Handlungsweiſe Ruben's bei jener Gelegenheit ihm den unverkennbaren Stempel des Geſchichtlichen auf. Ein zweifelhafteres Zeugniß iſt die Erwähnung der Mutter Siſera's; dagegen dürfen wir der Nennung Jael's wieder ein hohes Gewicht beilegen, während Hollmann u. A. gänzlich irren, wenn ſie in den Worten des Textes Vers 8: ברבעים אלף בישראל die beſtimmte Zahl 40000 erkennen, dieſer Angabe, im Gegenſatz zu 2 Moſ. 12, 37. 38; 4 Moſ. 1, 45, 47, eine höhere hiſtoriſche Glaubwürdigkeit beilegen und in ihr eine der kräftigſten Gründe für die Gleichzeitigkeit unſres Liedes erblicken (vergl. den Kom.). Andrerſeits bemerkt Studer in Beziehung auf das Wohlgefallen, mit dem die Dichterin ſich an dem Anblick des blutigen Leichnams Siſera's weidet, im Ganzen ſehr wahr: „Dieſe Wildheit des Affektes, die ſich auch in der Bitterkeit, mit welcher jene Contraſte im vorigen Verſe hervorgehoben ſind, ausſpricht, iſt mir ein eben ſo ſicherer Zeuge für die Gleichzeitigkeit unſres Liedes, als die von Hollmann angebrachten hiſtoriſchen Beweiſe. Mit dieſem glühenden Haß kann bloß ein Betheiligter, der den Hohn eines übermüthigen Unterdrückers an ſich ſelbſt erfahren hat, ſich über einen todten Feind ausſprechen, nicht ein Jahrhunderte ſpäter lebender Dichter.“

Mit Recht iſt man deshalb über die Gleichzeitigkeit der Abfaſſung unſres Liedes mit den in demſelben geſchilderten Begebenheiten jetzt allgemein einverſtanden. Unendlich ſchwierig, ja nach dem gegenwärtigen Stande der chronologiſchen Wiſſenſchaft noch unmöglich iſt es, die nähere Epoche dieſer Begebenheiten ſelbſt, mit Sicherheit zu beſtimmen. Wenn das große Werk von Lepſius einmal vollendet, und die von Layard unter den Ruinen Ninive's ausgegrabenen Inſchriften entziffert und veröffentlicht ſein werden, dann dürfte eine Löſung jener Aufgabe eher zu erwarten ſtehen. Berückſichtigen wir jedoch, daß die jüdiſche Chronologie die Epoche der ſeleuzidiſchen Aere richtig in ihr Weltjahr 3450 = 312 vor Chriſtus (Ideler, Handbuch der Chronol. 1. S. 531.), und

den Auszug aus Aegypten in die Jahre 2448 m. c. = 1314 v. Chr. ſetzt (Ideler a. a. O. S. 507); daß die ägyptiſchen Annalen den König Menephtes als den Pharao des Auszuges nennen, und daß nach der Chronologie Manetho's das fünfzehnte Jahr ſeiner Regierung, in welchem er, nach einem dreizehnjährigen Aufenthalt als Flüchtling in Aethiopien, bei ſeiner Rückkehr die „Ausſätzigen" aus dem Lande trieb, eben demſelben Jahre 1314 v. Chr. entſpricht (Lepſius, Chronol. der Aegypter. 1. S. 360.), ſo tritt uns hierin eine ſo bedeutungsvolle und merkwürdige Uebereinſtimmung entgegen, daß wir kaum umhin können, ihr den höchſten Grad von Wahrſcheinlichkeit zuzuſchreiben, und darnach das Alter des Triumpfliedes Debora's etwa in die diesſeitige Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts vor unſerer Zeitrechnung zu ſetzen (vergl. Lepſius a. a. O. S. 377.).

Daß das Buch der Richter einer viel jüngern Periode angehört, iſt unbeſtritten. Wahrſcheinlich hatte unſer Gedicht ſich bis dahin im Munde des Volkes erhalten, oder mochte auch in einer jener Liederſammlungen ſeinen Platz gefunden haben, welche hin und wieder im Alten Teſtament erwähnt werden (4 Moſ. 21, 14; Joſ. 10, 13.), und deren unerſetzlichen Verluſt wir jetzt nur noch beklagen können. Die Erhaltung unſres Geſanges und ſein Vererbniß auf die Nachwelt haben wir jedenfalls bloß dem Umſtande zu verdanken, daß er von dem Ordner des Buches der Richter in ſeine hiſtoriſche Erzählung eingeflochten ward.

Verfaſſer.

Wenn Reminк in den Worten, mit denen jener Ordner das Lied einführt, den Hauptbeweis zu finden glaubt, daß Debora deſſen Verfaſſerin iſt, ſo ſtützt er ſeine Anſicht auf einen gar ſchwachen Grund. Vielmehr hätte es, wie er die gedachten Worte auslegt, von dem gemeinſamen Griffel Debora's und Barak's aufgezeichnet worden ſein müſſen. Indeß heißt es Vers 1 bloß, ohne Erwähnung des Verfaſſers, daß das Lied an einem gewiſſen Tage von Debora und Barak geſungen ward. Wir müſſen uns alſo nach andern Kennzeichen umſehen. Und ſchon die Redeform bietet ſie dar. Da

nämlich die flammenden, aus der Tiefe eines leidenſchaftlichen Gemüthes hervorbrechenden Gefühle unſres Geſanges nicht wohl als das Erzeugniß eines für Debora oder in ihrem Namen ſchreibenden Dichters betrachtet werden können, ſo beweiſt der Gebrauch der erſten Perſon, in der Debora redend in mehreren Abtheilungen des Geſanges auftritt, daß ſie nicht bloß die Sängerin, ſondern ebenfalls die Verfaſſerin dieſer Abtheilungen, und folglich, inſofern die Vermuthung einer gemeinſchaftlichen Kompoſition des Liedes mit einem Andern nicht einmal in Betracht gezogen zu werden verdient, des Ganzen iſt.

Dafür zeugt auch insbeſondre noch der Umſtand, daß nur Debora und nicht auch Barak in der erſten Perſon redend eingeführt wird, im Allgemeinen aber die für ein weibliches Gemüth und ein Weib charakteriſtiſche Auffaſſung und Behandlung des beſungenen Gegenſtandes. Ein Mann würde die kühnſten Waffenthaten, die erregendſten Scenen des Kampfes ausgemalt haben, welche das Weib nur durch einen einzelnen Pinſelſtrich bezeichnet und dagegen mit Wohlgefallen bei der Beſchreibung der Flucht der Feinde verweilt. Nur ein Weib konnte die That Jael's preiſen, wie Debora es thut. Nur einem weiblichen Gemüth konnten die Beſorgniſſe der Mutter vorſchweben, als Siſera über Erwartung lange ausblieb; und obwohl ſicherlich nicht, nach Scholz (Einl. in's A. u. N. T. 11. S. 285), — wie ſollte auch ein Domkapitular in ſolchen Dingen ein Urtheil haben? — die Beute von Mädchen und prächtige Männerkleider in den Augen der jungen Ehrendamen von Siſera's Pallaſte eben einen ſehr hohen Werth gehabt haben werden, ſo iſt ihre Aeußerung doch allerdings wiederum deßhalb bezeichnend für eine weibliche Verfaſſerin, als ſie die Gedanken ausſpricht, welche das Gemüth jener Mädchen und Frauen am lebhafteſten beſchäftigt haben möchten.

Doch eine weit größere Beweiskraft, daß nicht nur ein Weib unſer Triumphlied dichtete, ſondern daß dieſes Weib eben Debora iſt, liegt in dem richtigen Takt und Zartgefühl, mit dem die Sängerin, wie ſie auf ſich ſelbſt, das Weib, als die Befreierin Israel's hinzudeuten hatte, das Verletzende, welches dieſer Umſtand für den jüdiſchen Männerſtolz haben mußte, dadurch abzulenken weiß, daß ſie ſich als das bloße Werkzeug

Gottes bezeichnet. Noch ſtärker ſpricht ſich derſelbe Beweis in der anſpruchsloſen Beſcheidenheit aus, mit der ſie, den handelnden Fürſten gegenüber, ſich ſelbſt in den Hintergrund treten läßt, und das ganze Verdienſt der erfolgreichen Volkserhebung von ſich ab und nächſt Gott auf Jene wälzt. Wie ganz anders würde nicht ein anderer Dichter die Heldin des Siegesfeſtes geſchildert haben?! Endlich aber iſt das Lied unſtreitig der Ausfluß einer von dem glühendſten Patriotismus und der gewaltigſten Thatkraft durchdrungenen Seele; und es ſelbſt bezeugt, daß Debora die Einzige war, deren Geiſt, gleich dem letzten einer blutigen Schlacht entkommenen Krieger, die allgemeine Niederlage der jüdiſchen Nationalunabhängigkeit überlebt, und Fürſten und Volk noch einmal für Freiheit zu beſeelen gewußt hatte (Vers 13). Wir ſind alſo durch die vielfachſten und trifftigſten Gründe berechtigt, Debora ſelbſt für die unſterbliche Dichterin ihres unſterblichen Triumphgeſanges zu halten.

Daß ſie wie Barak aus dem Stamme Iſſaſchar geweſen ſei, glaubt Ewald (Geſchichte d. Volkes Isr. 11. S. 378.) mit Beſtimmtheit (!) aus Kap. 5, 15. und 4, 16. ſchließen zu dürfen, einerſeits weil an der erſteren Stelle jener Stamm mit Debora, Barak und ſeinen übrigen Führern den andern Stämmen und Führern entgegengeſetzt werde; andrerſeits weil ſie an dem letzteren Orte den in oder doch an der Grenze dieſes Stammes liegenden Berg Thabor zum Sammelplatz des Heeres beſtimmte. Allein alles dies iſt irrthümlich. Jener Grund beruht auf einer falſchen Erklärung des Textes (ſ. den Komm.); dieſer ſetzt die faſt lächerliche Annahme voraus, daß Debora den Thabor zum Sammelplatz des Heeres nicht nach Vers 7 aus ſtrategiſchen, ſondern aus geburtsörtlichen Rückſichten (!) gewählt habe.

Einen beſſern Grund zu vermuthen haben wir, daß ſie aus dem Stamme Ephraim war (Kap. 4, 5.), wie Barak aus dem Stamme Naphthali (Vers 6). Bekannt iſt uns auch über ihre ſonſtigen Lebensverhältniſſe nur, daß ſie nach Ehud's Tode und als Nachfolgerin Jael's in der Richterwürde ihr Zelt bedeutſamer Weiſe unter dem „Deborabaum" in der Nähe Bethel's (Kap. 4, 5; vergl. 1 Moſ. 35, 8.) aufſchlug, dort zu Gerichte ſaß, als begeiſterte Volkslehrerin die zerriſſenen Stämme

und ihre ſtreitenden Intereſſen wieder in Einen Staatskörper zu verſchmelzen ſtrebte, und den erfolgreichen Aufſtand der Israeliten gegen ihre Unterdrücker betrieb, welcher zu den glänzenden, die Uebermacht der Kenaaniter auf lange Jahre lähmenden Siege im Thale Kiſchon führte (ſ. den Komm.).

Anlaß und Zweck.

Eben jene blutige Schlacht und die Befreiung der Stämme Sebulon und Naphthali von dem Joche des Königes Jabin gab den Anlaß zu unſerm Hymnus, deſſen Zweck ein doppelter, ein beſonderer und ein allgemeiner, war. Dem erſtern gemäß diente das Dank- und Triumphlied zur Verherrlichung des öffentlichen Siegesfeſtes, welches bei ähnlichen Anläſſen zu Ehren Jehova's und ſeiner Helden gefeiert zu werden pflegte. Dem letztern nach war es beſtimmt, das Andenken an den dem jüdiſchen Volke gewährten außerordentlichen Beiſtand des allmächtigen Schutzgottes Israels, und an die ruhmvollen Anſtrengungen ſeiner Fürſten lebendig im Volke zu erhalten; und bei der periodiſchen Gedächtnißfeier jenes, oder der Feier neuer Siegesfeſte dürfte alſo Debora's Lied, auch noch lange nach ihrem Tode, öffentlich vorgetragen worden ſein.

Inhalt und Plan.

Wie ſchon angedeutet worden iſt, bilden die Zuſtände und Ereigniſſe, welche nach dem Tode Ehud's eintraten und unter der Richterſchaft Debora's zu der Schlacht bei Thaanach und in ihrem Gefolge zu der vollkommenen Wiederherſtellung israelitiſcher Unabhängigkeit führten, in poetiſcher Auffaſſung, den Inhalt unſres Liedes. Die Erzählung iſt zwar bruchſtücklicher Natur, doch liegt ihr ein wohl-, ja in ſoweit künſtlich geordneter Plan zu Grunde, als dieſe geſchichtlichen, von Debora vorgetragenen Abſchnitte durch kurze überleitende Zwiſchengeſänge Barak's auf eine ſinn- und höchſt wirkungsvolle Weiſe verbunden und zu einem Ganzen verwoben werden.

Die Anlage nämlich, nach der es in ein Vorſpiel, drei Hauptabſchnitte, von denen der letztere aus zwei Theilen beſteht, mit ihren Fugen, und den Schluß zerfällt, iſt dieſe:

Vorſpiel.	Anläſſe und Gründe.	Debora.	V. 2—3.	Anlaß des Liedes: Befreiung des israelit. Volkes von dem Joche der Kenaaniter: Grund des Preiſes Jehova's,	
		Barak.	V. 4—5.	weil Folge Seiner ſiegverleihenden Gegenwart im Gewitter bei der entſcheidenden Schlacht.	
Erſter Abſchnitt. Zuſtände und Verhältniſſe.	Die Noth und die Hülfe.	Debora	V. 6—7*.	Hiſtoriſcher Rückblick: traurige Zuſtände des bedrückten Volkes nach dem Tode Ehud's.	
			Vers 7*—8*.	Auftritt Debora's: des Werkzeuges Jehova's.	
	Die Vermittler der Hülfe.		V. 8*.	Vergleichender Blick auf ihre Umgebung: eine freie, kriegsgerüſtete Nation,	
			V. 9*.	Folge des durch die jüdiſchen Fürſten bewirkten Aufſtandes.	
	Die Früchte der Hülfe und die Pflichten gegen die Helfer.		Vers 9*—11.	Segnungen der Erhebung: genußreiche Freiheit; behagliche Sicherheit; ungehinderter Verkehr; reichliche Beute: Grund des Dankes gegen Gott und die Fürſten.	
Erſte Fuge.	Uebergang zum 2. Abſchnitt.	Barak.	Vers 12*.	Aufruf. (Vermittlung des hiſtoriſchen Fortſchrittes des Liedes.)	
Zweiter Abſchnitt. Kampf und Sieg.	Die Erhebung.	Debora	V. 12*.	Debora's Aufruf an Barak zur Abſchüttelung des kenaanitiſchen Joches,	
			V. 13.	weil alle Vorbereitungen für den Aufſtand getroffen.	
			Vers 14—15*.	Erhebung der patriot. Stämme. Barak ſchreitet zum Angriff des kenaanitiſchen Heeres.	
			V15*—17	Die unpatriot. Stämme.	
	Die Schlacht		V. 18.	Die Heldenſtämme Sebulon nnd Naphthali.	
			V.19—20	Die Schlacht bei Thaanach: der Himmel ſelbſt kämpft gegen Siſera.	
			V.21—22	Die Flucht der Feinde: Siegesjubel.	
Zweite Fuge.	Uebergang zum 3. Abſchnitt.	Barak.	V. 23.	Jehova's Fluch über die Stadt Meros.	
3. Abſchnitt. Tod des feindlichen Anführers	Erſter Theil.	Debora.	V. 24.	Debora's Segen über Jael die Keniterin.	
			V.25-27*	Jael's Heldenthat.	
	Fuge.	Barak.	V. 27*.	Siſera's Tod.	
	Zweiter Thl.	Debora.	V.28—30	Die Mutter Siſera's und ihre Edelfrauen.	
Der Schluß.		Barak.	V. 31.	Verwünſchung der Feinde Jehova's. Glücklicher Zuſtand Seiner Getreuen.	

Hiſtoriſche Glaubwürdigkeit.

Nach der Anſicht Ewald's (Geſchichte des Volkes Israel II. S. 379.) begründet die Sage den hiſtoriſchen Boden unſeres Liedes. Ich glaube das Gegentheil erwieſen zu haben. Auch will jener Gelehrte zwiſchen der „Sage" und der ſpäteren Erzählung Kap. 4 gewiſſe Widerſprüche erkennen. So ſoll Debora nicht, wie hier die Verſe 8 und 9 bezeugen, vor der Schlacht im Thale Kiſchon erſt nach Kades gezogen ſein, obſchon nicht bloß kein Grund für das Gegentheil vorliegt oder von ihm angeführt wird, ſondern auch der ganze Geiſt des Liedes jene Angabe des hiſtoriſchen Textes auf die unverkennbarſte Weiſe beſtätigt. War es doch die Prophetin allein, welche vermocht hatte, das nur zu gleichgültige Volk für ihren patriotiſchen Plan zu entzünden; und durfte der umſichtsvolle Barak deshalb nicht mit Grund Bedenken tragen, ob es ihm ohne ihre perſönliche, begeiſternde Gegenwart gelingen werde, die Stämme Naphthali und Sebulon zu einer maſſenhaften Erhebung, von der das ganze Gelingen abhängen mußte, zu bewegen? Iſt dann aber in dieſer Hinſicht Ewald's Meinung unbegründet, ſo beruht ſie auf einem entſchiedenen Irrthum, wenn er aus Kap. 5, 8. ſchließt (und ihm folgt Bertheau), daß das gegen Siſera kämpfende Heer der Israeliten 40,000, ſtatt, wie es Kap. 4, 10. 14. heißt, 10,000 Mann ſtark war. In unſerm Liede geſchieht der numeriſchen Stärke deſſelben gar keiner Erwähnung; in der hiſtoriſchen Erzählung iſt dagegen unerwähnt gelaſſen, daß es außer dem Hauptkern aus Naphthali und Sebulon auch noch Führer (und möglicherweiſe einzelne kleine Abtheilungen) aus andern Stämmen umfaßte. Doch wahrlich liegt darin kein Widerſpruch; als ob auch ein Geſchichtſchreiber aus freier Wahl ein allbekanntes Volkslied in ſeine Erzählung würde eingeflochten haben, um daſſelbe ohne irgend ein Wort der Erläuterung — Lügen zu ſtrafen! (Man vergl. noch insbeſondere den Kommentar zu Vers 14.)

Das Gepräge des Hiſtoriſchen, und folglich des Glaubwürdigen tritt anerkanntermeiſe ſo ſtark in unſerm Liede hervor, daß wir es, abgeſehen von ſeinem poetiſchen Werthe, als eines der wichtigſten und zuverläſſigſten Dokumente der ältern

jüdiſchen Geſchichte betrachten dürfen, welche uns die Zeit erhalten hat.

Zuſtand des Textes.

Obſchon es eine eingeräumte Wahrheit iſt, daß die Verdorbenheit des altteſtamentlichen Schrifttextes aus einer Zeit ſtammt, die weit jenſeit des Bereiches unſrer kritiſchen Hülfsmittel liegt, während einzelne Stellen des Liedes Debora's Schwierigkeiten darbieten, die bisher allen Erklärungsverſuchen getrotzt haben, iſt dennoch keine gründliche Reviſion des Textes verſucht worden. Ich werde dieſe für die ganze Bibel, und insbeſondere das alte Teſtament ſo dringend nöthige und unendlich wichtige Aufgabe hier zu erfüllen ſtreben, mich jedoch auf die Reinigung des Textes von ſinnentſtellenden Korruptionen beſchränken und die mit der bloßen Schreibart der urſprünglichen Diktion vorgegangenen Veränderungen, wohin ich aus den bereits angeführten Gründen auch die ſich hin und wieder eingeſchlichenen Aramäismen rechne, unangetaſtet laſſen. Dabei werde ich von zwei Grundſätzen ausgehen, gegen deren ſtrenge allgemeine Gültigkeit ſich ſchwerlich eine Stimme erheben dürfte. Der erſte iſt einerſeits, daß die Bibel ſich ſelbſt erklären muß; und andrerſeits, daß die altteſtamentlichen Verfaſſer, ihres Stoffes wie ihrer Sprache mächtig und ſich des Zweckes ihrer Schriften klar bewußt, auch gewußt haben werden ihren Gedanken ſowohl einen folgerechten Gang, als einen (zu ihrer Zeit wenigſtens) allgemein verſtändlichen Ausdruck zu geben. Der zweite iſt, daß keine Veränderung, welcher Art ſie auch ſei, weder in der Punktation noch in der Lesart mit dem Grundtexte vorgenommen werden darf, die nicht — den fehlenden — einen klaren, durch den Kontext bedingten, hiſtoriſch-logiſch-grammatiſchen Sinn ergiebt. Der erſtere dieſer Grundſätze ſcheidet alles Das von dem Texte aus, was ſich weſentlich Fremdartiges, ſei es aus unabſichtlichem Irrthum oder abſichtlicher Veruntreuung, im Laufe der Zeiten an ihn angehängt hat, und wehrt zugleich von den bibliſchen Schriftſtellern die vielen ſinnloſen und abgeſchmackten

Dinge ab, welche ihre Erklärer ſie ſagen zu laſſen gewohnt ſind; der zweite ſchützt den Text gegen jede kritiſche Willkühr und ſubjektiv-falſche Behandlung, indem er in der That alle auf die wahre Lesart und den richtigen Sinn bezüglichen Fragen vor den, von der Sprache und der Geſchichte getragenen Richtſtuhl der Verfaſſer ſelbſt bringt.

Beſonders berückſichtigte exegetiſche Schriften.

J. G. Herder, Siegesgeſang der Deborah und Baraks, in deſſen: Vom Geiſt der Ebräiſchen Poeſie, 2. Theil. Leipzig 1787. 8. Zuerſt in den Briefen das Studium der Theologie betreffend.

Karl Wilhelm Justi, Siegs-Gesang der Deborah, Buch der Richter Kap. V., in deſſen: National-Gesänge der Hebräer. 2ter Bd. Marburg 1816. 8.

Georg Herm. Hollmann, Commentarius philologico-criticus in Carmen Deborae Jud. V. Lips. 1818. 8.

Chr. H. Kalkar, De Cantico Deborae. Othin. 1835. 8.

F. J. V. D. Maurer, Commentarius grammaticus criticus in Vetus Test. Vol. I. Lips. 1835. 8.

Ern. Fr. Car. Rosenmülleri Scholia in Vet. Testamentum. Part. undec. Vol. II. Lips. 1835. 8.

G. L. Studer, Das Buch der Richter grammatisch und kritisch erklärt. Bern, Chur und Leipzig 1835. 8.

Heinrich Ewald, Die poetischen Bücher des Alten Bundes. 1. Theil. Götting. 1839. 8.

H. H. Kemink, Commentatio de carmine Deborae, quod legitur libri Jud. cap. V. Traj. ad Rhen. 1840. 8.

G. Boettger, Commentarius exegetico-criticus in Deborae Canticum Jud. c. V. in der Zeitſchrift: Bibliſche Studien von Geiſtlichen des Königreichs Sachſen. Dresden und Leipzig 1842. 1843. 1844. 8.

Ernst Bertheau, Das Buch der Richter und Rut. (Des kurzgefassten Exeget. Handbuchs zum Alten Testament 6. Lief.) Leipzig 1845. 8.

Text und Ueberſetzung.

Hiſtoriſche Vorerinnerung.

Als eine nothwendige, von dem großen jüdiſchen Geſetzgeber ſelbſt (4 Moſ. 33, 55.) vorhergeſehene Folge der Beſitznahme des Gelobten Landes durch die israelitiſchen Stämme bevor ſie ſtark genug waren die Einwohner zu vertreiben (Joſ. 15, 63; Richter 1, 27—36. u. a. O.), und des aus der Vermiſchung mit ihnen entſpringenden Götzendienſtes, welcher anfangs in vereinzelter Form auftrat (Joſ. 24, 14. 15. 23.), bald jedoch einen allgemeineren Karakter annahm (Richter 2, 11—13. u. a. O.), mußte eine große Zerſplitterung ihrer ſtaatseinheitlichen Kräfte entſtehen, und noch mehr um ſich greifen, als Joſua ſtarb ohne ſich einen Nachfolger ernannt zu haben. Zwar hörten die Stämme nicht auf einen verbundenen politiſchen Körper auszumachen (Richter 1, 1.), und Juda ward ſogar von der Gemeinde zu ihrem kriegeriſchen Oberhaupt erwählt (Richter 1, 2.), während an der Spitze der einzelnen Stämme und Familien natürlich die Stammfürſten נשיאי העדה (4 Moſ. 4, 34.) und Aelteſten זקני ישראל (2 Moſ. 3, 16.) blieben, zu denen noch die untergeordneten Häupter kamen (2 Moſ. 18, 17—27.): doch war das Volk als ein Volk durch den verhängnißvollen Mißgriff Joſua's, ohne ein anderes Prinzip der gemeinſamen Handlung als das des Jehovaglaubens (Joſ. 24, 21—22.), eine theo-demokratiſche Republik bildend (vergl. Richter 8, 23; 1 Sam. 8, 7.), ſeiner eigenen und der indirekten Leitung der unfähigen und noch wenig einflußreichen Prieſterſchaft überlaſſen worden (Joſ. 24, 24. vergl. Richter 1, 2.). Sobald daher das perſönliche Andenken an den wunderbaren Schutz, den Jehova Seinem Volke unter der Führung Moſe's und Joſua's gewährt hatte, erſtorben war, und dagegen die Eroberung des Gelobten Landes, in Folge der kriegeriſchen Unerfahrenheit der Israeliten (Richter 3, 2.) und der überlegenen Vertheidigungsmittel der Kenaaniter (Richter 1, 19.), unerwartete und faſt unüberwindlich ſcheinende Schwierigkeiten darbot, erſtarb auch mehr oder minder der Glaube an ihren Nationalgott (Richter 2, 10.), und das jüngere Geſchlecht ſchloß nicht bloß, dem Gebote Moſe's zuwider, gemiſchte Ehen

mit den Eingebornen des Landes, ſondern ergab ſich auch ihrem verführeriſchen Götzendienſte (Richter 3, 6—7.). Der religiöſen Apoſtaſie folgte auf dem Fuße der Verluſt der politiſchen Freiheit; und wenn auch in ſolchen Zeiten der Noth, שפטים oder Richter genannte Männer auftraten, und das Volk zu ſeinem Gott und dem Beſitz ſeiner Nationalität zurückführten, war die Hülfe doch nicht von Dauer (Richt. 2, 16—19.). Dieſer unſelige, nur Bürgerkrieg, Knechtſchaft und Unglauben entwickelnde demokratiſche Verfaſſungszuſtand der Israeliten währte, unter wechſelnden Schickſalen, bis die traurige Erfahrung und der geſunde Menſchenverſtand des Volkes es die, in dem wahren Gemeindewohl begründete Nothwendigkeit einer rein-monarchiſchen, erblichen Regierungsform (1 Sam. 8, 11—18; Richt. 8, 22.) mit einem unverantwortlichen König an der Spitze (1 Sam. 8, 18.) erkennen (Richt. 8, 22.), und endlich ihre Einſetzung mit feſtem, durch keine Gegenvorſtellungen zu erſchütternden Willen, unter Beiſtimmung der dem Zwange der Verhältniſſe weichenden, zugleich aber berechnenden Prieſterſchaft, von ſeinem Richter Samuel geradezu erheiſchen ließ (1 Sam. 8, 4 ff.).

Inzwiſchen waren die Israeliten, ſchon bald nach dem Ableben Joſua's, unter das Joch meſopotamiſcher Herrſchaft gerathen (Richter 3, 8.). Nach Verfluß von acht Jahren durch Othniel, vom Stamme Juda, ihrem erſten Richter befreit, ward deſſen Tod die Epoche einer neuen achtzehnjährigen Knechtſchaft, die ihnen der Moabiterkönig Eglon auferlegte (Richter 3, 10—14.). Mit ſeinem Meuchelmord trat der Benjamite Ehud als zweiter Richter auf, ſchlug das moabitiſche Heer und verſchaffte dem Lande eine längere Ruhe (Richter 3, 15 ff. 26 ff.). Ihm folgte Samgar. Er ſcheint einen Einfall der Philiſter in eines der ſüdlichen Stammgebiete durch eine perſönliche Heldenthat zurückgewieſen zu haben (Richter 3, 31.); doch an der entgegengeſetzten Grenze vermochte weder er noch ſein Nachfolger Jael (Richt. 5, 6.) der Uebermacht des vermuthlich ganz Nordpaläſtina beherrſchenden Königes Jabin (II.) zu widerſtehen. Unter dem letztern übte deſſen Feldherr Siſera gegen die angränzenden Stämme Sebulon und Naphthali einen unerträglichen, allen öffentlichen Verkehr hemmenden Druck aus; wogegen die übrigen Stämme, beſonders Benjamin und Ephraim (Richter 5, 14.) zur Zeit einer verhältnißmäßigen Ruhe genoſſen.

Um dieſe Periode ging die Richterwürde, nach dem Tode Jael's, an Debora über. Sie faßte den Plan zur Befreiung der bedrückten Stämme und zur Wiedervereinigung der ſtreitenden Intereſſen der einzelnen Landestheile zu Einem organiſch *verbundenen* Gemeindewohl; und wenn auch ihr letzterer Zweck

an der selbstischen Politik Dan's und Ascher's, der sich nach längerem Schwanken auch Ruben und Gad anschlossen, scheiterte: so sah sie dagegen ihre Anstrengungen für den ersteren mit dem glänzendsten Erfolge gekrönt. Unfähig den Kampf mit der Reiterei und den furchtbaren Kriegeswagen Jabin's in der Ebene aufzunehmen, konnte ein allgemeines Aufgebot der waffenfähigen Mannschaft der mit Debora vereinten Stämme zu Nichts frommen; vielmehr mußte es ihr daran liegen, um desto größeren Schrecken in die Herzen der Kenaaniter zu schlagen, die Niederlage der Feinde durch eine kleine (aber wohl angeführte) Schaar israelitischer Krieger zu erstreben. Dazu war es unerläßlich den letzteren selbst die Bestimmung des Kampfplatzes und die Stunde des Kampfes zu sichern. Beides erreichte sie dadurch, daß sie, nachdem alle Vorbereitungen für die Erhebung getroffen waren, ein Heer von 10,000 Sebuloniten und Naphthaliten, unter der Anführung der tapfersten Häupter aller patriotischen Stämme und dem Oberbefehl Barak's, auf den Berg Thabor, zu einer Zeit wo sich dort Gewitter zu entladen pflegten, ziehen, zugleich aber den feindlichen Anführer, vermuthlich durch den Keniten Cheber, wie insgeheim von ihrem Vorhaben benachrichtigen ließ (Richter 4, 7. vergl. 11—12.). Die Kriegslist gelang. Sisera beeilte sich sein Heer zusammenzuziehen und, den Fuß des Thabor besetzend, die auf der Höhe des kegelförmigen Berges gelagerten Israeliten zu umzingeln, bevor es ihnen, so glaubte er wahrscheinlich, gelungen sei die südliche Ebene zu erreichen und dem Aufstande eine größere Bedeutung zu geben. Während der kenaanitische Feldherr also die kleine Schaar Barak's schon als seine Gefangenen betrachten mochte, konnten die Israeliten, außer dem Bereich der Reiterei und der Kriegswagen ihrer Feinde, ruhig den günstigen Augenblick zur Schlacht abwarten. Er trat mit dem ersten Anzeichen des sich im Süden aufthürmenden Gewitters ein (Richter 4, 14. vergl. 15.). Der ungestüme Angriff der Israeliten, beim Leuchten der Blitze und dem Getöse des Donners, entschied sofort das Geschick des Tages; die scheugewordenen Pferde der Kenaaniter stürzten sich in wilder Flucht unter die eigenen Reihen, und die so am südwestlichen Fuße des Thabor geschlagene Schlacht bei Thaanach, welche den Hauptgegenstand des folgenden Triumphliedes bildet und mir in dem angedeuteten Zusammenhange mit der jüdischen Geschichte zu stehen scheint, war wohl einer der glänzendsten und vollständigsten Siege, welche die Israeliten je unter ihren Richtern erfochten (vergl. Richter 4, 15 ff.).

[1] וַתָּשַׁר דְּבוֹרָה וּבָרָק בֶּן־אֲבִינֹעַם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר׃

---

[2] בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל
בְּהִתְנַדֵּב עָם בָּרְכוּ יְהוָה
[3] שִׁמְעוּ מְלָכִים הַאֲזִינוּ רוֹזְנִים
אָנֹכִי לַיהוָה אָנֹכִי אָשִׁירָה
אֲזַמֵּר לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃

* * *

[4] יְהוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר
בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם
אֶרֶץ רָעָשָׁה גַּם־שָׁמַיִם נָטָפוּ
גַּם־עָבִים נָטְפוּ מָיִם׃
[5] הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָה
(a) מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃

(a) T.M. † זֶה סִינַי.

Luther.

[2] Lobet den Herrn, daß Israel wieder frei ist geworden, und das Volk willig dazu gewesen ist! [3] Höret zu, ihr Könige, und merket auf, ihr Fürsten! Ich will, dem Herrn will ich singen, dem Herrn, dem Gott Israels will ich spielen.

[4] Herr, da du von Seir auszogest und einhergingest vom Felde Edom, da erzitterte die Erde, der Himmel troff und die Wolken troffen mit Wasser. [5] Die Berge ergossen sich vor dem Herrn, der Sinai vor dem Herrn, dem Gott Israels.

Herder.

Daß Rache geübt hat Israel,
Daß willig sich zum Streite bot das Volk,
Preiset darüber den Herrn!

Hört an, ihr Könige! Fürsten, neigt das Ohr!
Ich will Jehova, Jehova will ich singen,
Will spielen dem Jehova, Israels Gott!

Jehova, als du zogst von Seir aus,
Als du einherzogst von Edoms Gebürg:
Da bebete die Erd', der Himmel troff!
Die Wolken troffen Wasserstrom.
Berge zerflossen vor Jehova's Antlitz,
Der Sinai vor Jehova's Antlitz,
Des Gottes Israel.

Debora's Triumphlied.

Debora.

Für die Befreiung der Freien in Israel:
Für die Erhebung des Volks, lobpreiſet den Herrn!
Seid Ohr, ihr Könige; ihr Fürſten horchet auf:
Ich, ja ich, Jehova'n will ich ſingen,
Spielen Jehova'n, dem Gotte Israels.

Barak.

Herr, wie du auszogeſt von Seir,
Wie du einherſchrittſt von Edom's Gefilden
Erdröhnte die Erde; die Himmel troffen,
Es troffen die Wolken von Waſſer.
Die Berge bebten auf vor dem Antlitz Jehova's,
Vor dem Antlitz Jehova's, des Gottes Israel's.

de Wette.

[2] Daß Führer führten in Israel, daß willig das Volk war, preiſet Jehova! [3] Höret, ihr Könige! merkt auf, ihr Fürſten! Ich will, ich will dem Jehova ſingen, will ſpielen Jehova, dem Gott Israels.

[4] Jehova, als du auszogſt von Seir, als du einherſchrittſt vom Lande Edom, da zitterte die Erde, und der Himmel troff, und die Wolken troffen Waſſer. [5] Berge erbebten vor Jehova's Antlitz, dieſer Sinai vor dem Antlitz Jehova's, des Gottes Israels.

Ewald.

I.

Nun da ſich behaupteten die Häupter in Israel,
Nun da ſich muthig zeigte das Volk:
Segnet Jahve'n!
Höret Könige, merket Fürſten,
Ich dem Jahve, ich will ſingen,
Spielen Jahve'n, Israels Gott.

II.

Jehova! als du zogeſt aus Seir,
Als du ſchritteſt aus Edom's Gefilde,
Bebte die Erde, auch die Himmel troffen,
Auch die Wolken troffen von Waſſer;
Berge zerrannen vor Jahve,
Dieſer Sinai vor Jahve, Israels Gott!

* * *

[6] בִּימֵי שַׁמְגַּר בֶּן־עֲנָת
בִּימֵי יָעֵל חָדְלוּ אֳרָחוֹת
וְהֹלְכֵי נְתִיבוֹת יֵלְכוּ
אֳרָחוֹת עֲקַלְקַלּוֹת: (b)
[7] חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל חָדָלּוּ
עַד שַׁקַּמְתִּי דְבוֹרָה
שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל:
[8] יִבְחַר אֱלֹהִים חֲדָשִׁים (c)
אָז לָחֶם שְׁעָרִים:
מָגֵן אִם־יֵרָאֶה וָרֹמַח
בְּאַרְבָּעִים אֶלֶף בְּיִשְׂרָאֵל:
[9] לִבִּי לְחוֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל
הַמִּתְנַדְּבִים בָּעָם:
בָּרְכוּ יְהוָה [10] רֹכְבֵי אֲתֹנוֹת צְחֹרוֹת
יֹשְׁבֵי עַל־מְדִין וְהֹלְכֵי עַל־דֶּרֶךְ שִׂיחוּ: (d)

(b) T.M. וְהֹלְכֵי נְתִיבוֹת יֵלְכוּ אֳרָחוֹת עֲקַלְקַלּוֹת:

(c) T.M. חֲדָשִׁים.

(d) T.M. הַמִּתְנַדְּבִים בָּעָם בָּרְכוּ יְהוָה: רֹכְבֵי אֲתֹנוֹת צְחֹרוֹת יֹשְׁבֵי עַל־מְדִין וְהֹלְכֵי עַל־דֶּרֶךְ שִׂיחוּ:

Luther.

[6] Zu den Zeiten Samgars, des Sohns Anaths, zu den Zeiten Jaels, waren vergangen die Wege, und die da auf Pfaden gehen sollten, die wandelten durch krumme Wege. [7] Es gebrach, an Bauern gebrach's in Israel, bis daß ich Debora aufkam, bis ich aufkam, eine Mutter in Israel.

[8] Ein Neues hat Gott erwählet, er hat die Thore bestritten. Es war kein Schild noch Spieß unter vierzig tausend in Israel zu sehen. [9] Mein Herz ist wohl an den Regenten Israels, die freiwillig sind unter dem Volk. [10] Lobt den Herrn, die ihr auf schönen Eselinnen reitet, die ihr am Gericht sitzt, und sin-

Herder.

In Tagen Samgars, Anath-Sohns,
In Tagen Jaels feierten die Straßen,
Die Straßengänger gingen krumme Pfade,
Es feierten die Versammlungen Israels,
Sie feierten, bis ich aufstand Deborah,
Bis ich aufstand, die Mutter Israels.

Sie hatten neue Götter gewählt,
Da stürmt' an den Thoren der Krieg!
Und war nicht Schild, nicht Lanze zu sehn,
Unter den vierzigtausenden Israels —
Euch dankt mein Herz, ihr Führer Israels,
Und ihr, Freiwilligen unter dem Volk,
Preiset Jehovah mit mir!
Die ihr auf schimmernden Eselinnen reitet,
Auf köstlichen Decken sitzt,
Und die zu Fuß die Straßen wandeln —
Denkt auf ein Lied.

Debora.

In den Tagen Samgar's, Anath's Sohnes,
In den Tagen Jael's waren verlaſſen Wege und Stege,
Und die da hätten wandeln ſollen des Landes Pfade,
Schlichen auf Abwegen einher.
Thatkraftverlaſſen waren Israels Führer, thatkraftverlaſſen
Bis ich, Debora, auftrat,
Bis ich auftrat als Lenkerin in Israel:
Wählet doch der Herr die Arbeiter
Zur Zeit des Verfalles der Thore.

Ob wieder Schild geſehen werde und Speer
Bei Abertauſenden in Israel?!
Meines Herzens Dank den Fürſten Israels,
Sie, die da erregeten das Volk.

Preiſet den Herrn, die ihr einherreitet auf
weißgeſprenkelten Eſelinnen,
Die ihr niederſitzet auf euern Teppichen, oder wandelt
auf den Straßen, lobſinget!

de Wette.

[6] In den Tagen Samgars, des Sohnes Anaths, in den Tagen Jaels feierten die Straßen; und die Wanderer gebahnter Wege gingen krumme Pfade. [7] Es fehlten Führer in Israel, ſie fehlten, bis ich, Debora, auftrat, bis ich auftrat als Mutter für Israel. [8] Es erwählte neue Götter, da war Streit an den Thoren. War wohl Schild und Lanze zu ſehen unter vierzigtauſend in Israel?

[9] Mein Herz den Gebietern Israels, den Freiwilligen unter dem Volke! Preiſet Jehova! [10] Die ihr reitet auf ſcheckigen Eſelinnen, die ihr ſitzet auf Decken, die ihr wandelt auf dem

Ewald.

In den Tagen Schamgar's, Anath's Sohnes,
In den Tagen Jaels feierten die Pfade,
Und die auf Bahnen ziehen, gingen krumme Pfade;
Es feierten Führer in Israel, feierten,
Bis daß ich aufſtand Debora,
Daß ich aufſtand als Mutter in Israel;
Man erwählet neue heilige Richter,
Da war Eroberung der Thore von Städten,
Ohne daß ein Schild erſchien und eine Lanze
Unter vierzigtauſend in Israel. —
Mein Herz ſagt den Gebietern Israels,
Denen die ſich muthig zeigten im Volk:
Segnet Jahve'n!
Die ihr weißgeſprenkelte Eſelinnen reitet,
Die ihr ſitzt auf Sätteln,
Und die ihr am Wege gehet, ſinget!

[11] מָקוֹם (e) מְחַצְּצִים בֵּין מַשְׁאֲבִים
שָׁם יְתַנּוּ צִדְקוֹת יְהוָה
צִדְקֹת פְּרָזוֹנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל
אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם־יְהוָה:

* * *

[12] עוּרִי עוּרִי דְבוֹרָה עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי־שִׁיר: (f)

* * *

קוּם בָּרָק וּשְׁבֵה שִׁבְיְךָ בֶּן־אֲבִינֹעַם (g)
[13] אָז יָרַךְ (h) שָׂרִיד לְאַדִּירִים עָם
יְהוָה יָרַד־לִי (i) בַּגִּבּוֹרִים:

[14] מִנִּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בָּעֲמָלֵק
אַחֲרֶיךָ בִנְיָמִין בַּעֲמֶמֶיךָ
מִנִּי מָכִיר יָרְדוּ מְחֹקְקִים
וּמִשְׁמְעוֹן: (k) מְשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר (l)

(e) T.M. מִקּוֹל.
(f) T.M. עוּרִי עוּרִי דְּבוֹרָה
עוּרִי עוּרִי דַּבְּרִי־שִׁיר
(g) T.M. †:
(h) T.M. יָרַד
(i) T.M. יָרַד־לִי
(k) T.M. וּמִזְּבוּלֻן
(l) T.M. †:

Luther.

get, die ihr auf dem Wege gehet! [11] Da die Schützen schrien zwischen den Schöpfern, da sage man von der Gerechtigkeit des Herrn, von der Gerechtigkeit seiner Bauern in Israel, da zog des Herrn Volk herab zu den Thoren.

[12] Wohlauf, wohlauf, Debora, wohlauf, wohlauf, und singe ein Liedlein! Mache dich auf, Barak, und fange deine Fänger, du Sohn Abinoams!

[13] Da herrscheten die Verlassenen über die mächtigen Leute, der Herr hat geherrschet durch mich über die Gewaltigen. [14] Aus Ephraim war ihre Wurzel wider Amalek, und nach dir, Benjamin, in deinem Volk. Von Machir sind Regenten gekommen, und von Sebulon sind Regierer geworden durch

Herder.

Ein Lied zum Gesange der Hirten, die zwischen den Schöpfebrunnen
Wasser den Heerden theilen aus:
Daß man allda Jehovah's Güte preise!
Jehovah's Güte preise das Landvolk Israels:
Denn da zog hinab in die Engen Jehovah's Volk!

Wohlauf, wohlauf Deborah!
Erwecke den Geist und singe den Sieg!
Da zog mit ihm ein Häuflein Starken entgegen,
Jehovahs Volk zog mit mir entgegen den Mächtigen!
Von Ephraim kam ihr Anfang an Amalek;
Nach dir, kamst Benjamin du mit deinen Völkern.
Von Machir kamen Kriegesführer über:
Von Zebulon, die den Stab der Musterung trugen.

Bis wo man die Beute vertheilt unter den Waſſerträgern
Preiſe man die treuen Thaten Jehova's,
Die treuen Thaten Seiner Führer in Israel:
Denn heran zu den Bannern ſtrömte Jehova's Volk.

Barak.

Auf doch, auf, Debora; auf, auf doch, gieb uns das Lied!

Debora.

Erhebe dich, Barak, und entkette deine Ketten, du Sohn Abinoam's:
Denn Er verlieh der Ueberlebenden Einfluß auf die Edlen des Volks,
Ja Er, der Herr, verlieh mir Macht über tapfere Männer.

Von Ephraim, ruhig wurzelnd in Amalek's Gebirge,
Dir nach, o Benjamin, ſicher inmitten deiner eignen Volksſtämme,
Von Machir auch kamen Führer herbei,
Und von Simeon; Häupter vom Stamme des Feldherrn,

de Wette.

Wege, ſinget [11] ob dem Jubel der Beutetheilenden zwiſchen den Schöpfinnen: dort preiſen ſie die Wohlthaten Jehova's, die Wohlthaten ſeines Fürſten in Israel. Dann ziehet herab in die Thore das Volk Jehova's.

[12] Auf, auf Debora! Auf, auf! ſing' ein Lied! Wohlan, Barak, führe deine Gefangenen, Sohn Abinoams!

[13] Damals [ſprach ich:] Ziehe hinab, [Volk] gegen Mächtige! Volk Jehova's, ziehe hinab wider die Starken! [14] Von Ephraim [kamen], deren Sitz unter Amalek, nach dir Benjamin unter deinen Völkern; von Machir kamen herab die Gebieter, und von Sebulon, die da führten den Schreiber-

Ewald.

Von Seiten der Beutetheilenden zwiſchen den Schöpfrinnen,
Dort preiſe man die Rechtsthaten Jahve's,
Die Rechtsthaten ſeiner Führung in Israel!
Da beſtürmte die Thore das Volk Jahve's!

III.

Auf denn, auf denn, Debora,
Auf denn, auf denn, ſinge das Lied!
Auf, Baraq, führ deine Gefangenen, Sohn Abinoams!

1.

Da ſtürmte ein Reſt von den Edeln, dem Volke,
Jahve ſtürmte mir unter den Helden;
Von Efraim die, deren Wurzel iſt in Amaleq,
Hinter dir her, Benjamin, mit deinen Leuten,
Von Makhir ſtürmten die Gebieter,
Und von Zebulon, die den Richter-Stab halten;

[15] וְשָׂרַי בְּיִשָּׂשכָר עִם־דְּבֹרָה וּבָרָק: (m)
כֵּן בָּרָק בָּעֵמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו: (n)

בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹל לְאִם חִקְקֵי־לֵב (o)
[16] לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם
לִשְׁמֹעַ שְׁרֵקוֹת עֲדָרִים:
לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹל וּלְאִם חִקְקֵי־לֵב: (p)

[17] גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן
וְדָן לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת
אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים
וְעַל־מִפְרָצָיו יִשְׁכֹּן:

[18] זְבֻלוֹן עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת
וְנַפְתָּלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה:

(m) T.M. וְשָׂרֵי בְּיִשָּׂשכָר עִם דְּבֹרָה
(n) T.M. וְיִשָּׂשכָר כֵּן בָּרָק
בָּעֵמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו
(o) T.M. בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן
גְּדוֹלִים חִקְקֵי־לֵב:
(p) T.M. לִפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְקֵי־לֵב:

Luther.

die Schreibfeder. [15] Und Fürſten zu Iſaſchar waren mit Debora. Und Iſaſchar war wie Barak im Grunde, geſandt mit ſeinem Fußvolk. Ruben hielt hoch von ſich, und ſonderte ſich von uns.

[16] Warum bleibſt du zwiſchen den Hürden, zu hören das Blöken der Heerde, und hältſt groß von dir, und ſonderſt dich von uns? [17] Gilead blieb jenſeit des Jordans. Und warum wohnet Dan unter den Schiffen? Aſſer ſaß an der Anfurt des Meers, und blieb in ſeinen zerriſſenen Flecken. [18] Sebulon's Volk aber wagte ſeine Seele in den Tod, Naphthali auch, in der Höhe

Herder.

Auch Iſaſchars Fürſten waren mit Deborah:
An Kriegsmuth dem Barak gleich
Sprang Iſaſchar in's Thal.
An Rubens Bächen nur war viel Berathung;
Was ſitzeſt du da, Ruben, zwiſchen Hürden?
Zu hören etwa das Geblöcke deiner Heerden?
An Rubens Bächen iſt gar viel Berathung!
Gilead über dem Jordan blieb ja ruhig!
Auch Dan, warum ſollt er ſonſt in Schiffen wohnen?
Aſſer am Meeresufer bleibt ja ſicher!
An ſeinen Buchten weilet er.
Nur Sebulons Volk, es wagt dem Tode ſein Leben,
Und Naphthali auf der Berge Höhn!

Und Oberſte von Iſſaſchar ſind mit Debora und Barak.
So ſtürmt Barak in's Blachfeld mit ſeinem Fußvolk.

In Berathungskreiſen, o Ruben, Gad, ein Volk von
Heldenbeſchlüſſen:
Was läſſigeſt du dich doch zwiſchen den Hürden,
Zu horchen dem Gemecker der Heerden? —
An die Spindeln mit Ruben, Gad und all dem
Heldenvolk der Entwürfe!

Gilead, freilich, da liegt er jenſeit des Jordan:
Doch Dan, was hätte denn er für ſeine Schiffe
zu fürchten?!
Aſcher ſetzt ſich an's Geſtade des Meer's,
Und an ſeinen Buchten — da ſitzt er.

Sebulon's Volk aber wagt mit Todesverachtung
ſein Leben,
Naphthali nicht minder, auf den Ehrenplätzen des
Schlachtfeld's.

de Wette.

Stab. [15] Auch meine Oberſten in Iſſaſchar waren mit Debora; und Iſſaſchar, Stütze Barak's, ſtürzt ſich ins Thal ihm auf dem Fuße.

An Rubens Bächen war große Beſchließung. [16] Warum ſaßeſt du zwiſchen den Viehhürden, um zu hören das Flöten der Heerden? An Rubens Bächen war große Berathung. [17] Gilead ruhet jenſeit des Jordan[illegible] Dan, warum war er Fremdling[illegible] Schiffen? Aſſer ſaß am Geſtade [illegible] Meeres, und ruhete an ſeinen Buchten. [18] Sebulon iſt ein Volk, das ſein Leben verachtet zum Tode, und Naphthali auf den Höhen des Feldes.

Ewald.

Und die Fürſten in Iſſakhar gleich Debora,
Und Iſſakhar ſo wie Baraq,
In's Thal trieben ihn ſeine Füße.

2.

An Ruben's Bächen ſind große Herzensentſchlüſſe!
O warum bliebſt du zwiſchen den Hürden,
Das Heerden-Geflöte zu hören?
Bei Ruben's Bächen ſind große Herzensentwürfe!
Gilead jenſeit des Jordan wohnt,
Und Dan — warum weilt er bei Schiffen?
Aſcher ſitzt am Rande der Meere
Und iſt an ſeinen Häfen wohnend! —
Zebulon iſt ein Volk ſeine Seele bis zum Tode wegwerfend
Und Naſthali auf den hohen Gefilden.

[19] בָּאוּ מְלָכִים נִלְחָמוּ
אָז נִלְחֲמוּ מַלְכֵי כְנַעַן
בְּתַעְנַךְ עַל־מֵי מְגִדּוֹ
בֶּצַע כֶּסֶף לֹא לָקָחוּ׃
[20] מִן־שָׁמַיִם נִלְחֲמוּ הַכּוֹכָבִים
מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא׃ (q)
[21] נַחַל קִישׁוֹן גְּרָפָם
נַחַל קְדוּמִים נַחַל קִישׁוֹן
תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז (r)
[22] אָז הָלְמוּ עִקְּבֵי־סוּס
מִדַּהֲרוֹת דַּהֲרוֹת אַבִּירָיו׃

* * *

[23] אֹרוּ מֵרוֹז אָמַר מַלְאַךְ יְהוָה
אֹרוּ אָרוֹר יֹשְׁבֶיהָ
כִּי לֹא־בָאוּ לְעֶזְרַת יְהוָה
לְעֶזְרַת יְהוָה בַּגִּבּוֹרִים׃

(q) T.M. הַמְסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא׃

(r) T.M. †׃

Luther.

des Feldes. [19] Die Könige kamen und stritten, da stritten die Könige der Cananiter zu Thaanach am Wasser Megiddo, aber sie brachten keinen Gewinn davon. [20] Vom Himmel ward wider sie gestritten, die Sterne in ihren Läuften stritten wider Sissera. [21] Der Bach Kison wälzte sie, der Bach Kedumim, der Bach Kison. Tritt, meine Seele, auf die Starken. [22] Da rasselten der Pferde Füße vor dem Jagen ihrer mächtigen Reiter.

[23] Fluchet der Stadt Meros, sprach der Engel des Herrn, fluchet ihren Bürgern, daß sie nicht kamen dem Herrn zu Hülfe, zu Hülfe dem Herrn zu den Helden!

Herder.

Dagegen kamen die Könige nun und stritten!
Die Könige Kanaans stritten
Zu Tanach über den Wassern Megiddos!
Was sie begehrten, Silber empfingen sie nicht.
Vom Himmel stritten (entgegen ihnen) die Sterne!
Aus ihren Bahnen stritten sie mit Sisera:
Der Kison schwemmte sie weg,
Die geschlängelten Ströme, der Kison —
Tritt, Seele, mächtig einher!
Da stampften die Hufe der Rosse
Beim Fliehn, beim Fliehen der Helden!
Flucht Meros, sprich! der Bote Jehovahs,
Sprecht Flüche über ihre Bewohner!
Sie kamen nicht mit zur Hülfe Jehovahs,
Zur Hülfe Jehovahs in seinem Heldenheer! —

Es kamen die Könige; ſie kämpften,
Ja, es kämpften die Könige Kenaans
Zu Thaanach am Waſſer Megiddo's.
Ob ſie (Todten-) Gewinn erjagten?!
Vom Himmel ſtritten die Geſtirne,
Von ihren Höhen herab ſtritten (ſeine Götzen) gegen Siſera.

Das Thal Kiſchon verſcholl ſie:
Du Thal des Kampfes, Thal Kiſchon,
Schwelleſt meine Seele mit Siegesjubel;
Denn es ſtoben ihrer Roſſe Hufe
Vor der Eile ihrer enteilenden Helden.

Barak.

Verfluchet Meros, ſprach Jehova's Donnerſtimme,
Fluchet einen Fluch über ihre Bürger,
Daß ſie nicht dem Herrn zu Hülfe kamen,
Zu Hülfe dem Herrn mit ihren Kriegern.

de Wette.

[19] Es kamen Könige, ſtritten, damals ſtritten die Könige Canaans bei Thaanach am Waſſer Megiddo's: Beute Silbers bekamen ſie nicht! [20] Vom Himmel ſtritten ſie, die Sterne aus ihren Bahnen ſtritten mit Siſera. [21] Der Bach Kiſon ſpülte ſie hinweg, ein Bach der Schlachten iſt der Bach Kiſon. Tritt, meine Seele, auf die Starken! [22] Da ſtampften die Hufe des Roſſes ob dem Jagen, dem Jagen ſeiner Tapfern.

[23] Fluchet Meros, ſpricht der Engel Jehova's, ja, fluchet ihren Bewohnern! Denn ſie kamen nicht zur Hülfe Jehova's, zur Hülfe Jehova's mit den Helden.

Ewald.

3.

Es kamen die Könige, kämpften,
Da kämpften Kanaans Könige,
Zu Taanakh am Waſſer Megiddo,
— nicht ein Stück Silber nehmend,
Vom Himmel kämpften,
Die Sterne von ihren Bahnen
Kämpften gegen Siſera.
Der Bach Kiſchon ſpülte ſie weg,
Der Bach von Kühnheit, der Bach Kiſchon,
Tritt, meine Seele, mit Macht!

4.

Da ſtampften die Hufe der Roſſe,
Von dem Jagen ihrer Gewaltigen.
„Verfluchet Meros", ſprach Jahve's Bote,
„Flucht, verflucht ihre Bewohner;
Daß ſie nicht kamen zu Jahve's Hülfe,
Zur Hülfe Jahve's unter den Helden!"

* * *

[24] תְּבֹרַךְ מִנָּשִׁים יָעֵל
אֵשֶׁת חֶבֶר הַקֵּינִי
מִנָּשִׁים בָּאֹהֶל תְּבֹרָךְ׃
[25] מַיִם שָׁאַל חָלָב נָתָנָה
בְּסֵפֶל אַדִּירִים הִקְרִיבָה חֶמְאָה׃
[26] יָדָהּ לַיָּתֵד תִּשְׁלַחְנָה
וִימִינָהּ לְהַלְמוּת עֲמֵלִים
וְהָלְמָה סִיסְרָא מָחֲקָה רֹאשׁוֹ
וּמָחֲצָה וְחָלְפָה רַקָּתוֹ (s)
[27] בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכָב׃ (t)
בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפָל
בַּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד׃
[28] בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתְּיַבֵּב
אֵם סִיסְרָא בְּעַד הָאֲשְׁנָב

(s) T.M. †: (t) T.M. om:

Luther.

[24] Gesegnet sei unter den Weibern Jael, das Weib Hebers des Keniters, gesegnet sei sie in der Hütte unter den Weibern! [25] Milch gab sie, da er Wasser forderte, und Butter brachte sie dar in einer herrlichen Schale. [26] Sie griff mit ihrer Hand den Nagel, und mit ihrer Rechten den Schmiedehammer, und schlug Sissera durch sein Haupt, und zerquetschte und durchbohrte seinen Schlaf. [27] Zu ihren Füßen krümmete er sich, fiel nieder und legte sich, er krümmete sich und fiel nieder zu ihren Füßen, wie er sich krümmete, so lag er verderbet.

[28] Die Mutter Sissera sah zum Fenster aus, und heulete durch's Gitter. Warum verziehet sein Wagen, daß *er nicht kommt*? Wie bleiben die Rä-

Herder.

Gesegnet vor den Weibern sei Jael!
Des Keniten Hebers Weib!
Vor allen Zeltbewohnerinnen sei sie gesegnet!
Er forderte Wasser, sie gab ihm Milch,
In prächtiger Schaale geronnene schöne Milch —
Und griff mit der Hand zum Nagel,
Griff mit der Rechten zum schweren Hammer hin —
Und erschlug den Sißra; durchschlug ihm das Haupt,
Und durchbohrt', durchbohrt ihm die Schläfe!
Da lag er ihr unter den Füßen gekrümmt,
Er fiel und lag!
Unter den Füßen ihr krümmt er sich, und sank —
Wo er sich krümmte, da sank er nieder — erblaßt.
Durchs Fenster aber schauete,
Es rief die Mutter Sißra das Gitter hindurch:

Debora.

Geſegnet über alle Weiber ſei Jael,
Das Weib Chebers des Keniten,
Ueber alle Zeltbewohnerinnen ſei ſie geſegnet!

Waſſer forderte er: Milch gab ſie;
In der Ehrenſchale brachte ſie dar geronnene Milch.
Ihre Hand ſtreckt ſie aus nach dem Zeltpflock,
Und ihre Rechte nach dem Werkhammer,
Und hämmert Siſera, zerſchmettert ſein Haupt,
Ja, zermalmt und durchbohrt ſeine Schläfe:
Zwiſchen ihren Füßen krümmt er ſich, fällt zuſammen, ſtirbt.

Barak.

Zwiſchen ihren Füßen krümmte er ſich, fiel zuſammen,
Und wo er ſich krümmte, fiel er zuſammen — eine Leiche.

Debora.

Hinter dem Fenſter ſchauet hinaus und ruft voll Bangen
Siſera's Mutter, hinter dem Gitter des Fenſters:

de Wette.

[24] Geprieſen vor Weibern ſei Jael, das Weib Hebers, des Keniters, vor Weibern im Zelte geprieſen! [25] Waſſer verlangte er; Milch gab ſie: in der Schaale der Vornehmen brachte ſie Rahm.

[26] Ihre Hand ſtreckt ſie aus nach dem Pflock, und ihre Rechte nach dem Hammer der Mühſeligen; und ſie ſchlägt Siſera, zerſchmettert ſein Haupt, zermalmt und durchbohrt ſeine Schläfe. [27] Zwiſchen ihren Füßen ſinkt er, fällt, liegt; zwiſchen ihren Füßen ſinkt er, fällt; da wo er ſinkt, da fällt er, erwürgt.

[28] Durch das Fenſter ſchauet, es rufet die Mutter Siſera's durch das

Ewald.

Geſegnet ſei vor Weibern Jael,
Das Weib Chebers des Oäniten,
Vor Weibern im Zelte geſegnet!

5.

Um Waſſer bat er, Milch gab ſie,
Im Gefäß von Edeln reichte ſie Sahne;
Ihre Hand ſtreckt ſie zum Pflocke aus
Und die Rechte zum Hammer der Schmiede,
Und hämmert den Siſera, zerſchellt ſein Haupt,
Und zerſchmettert, durchbohrt ſeine Schläfe.
Zwiſchen ihren Füßen krümmte er ſich, fiel, lag,
Zwiſchen ihren Füßen krümmte er ſich, fiel;
Wo er ſich krümmte, da fiel er überwunden.

6.

Durch das Fenſter ſchaute weit aus und jammerte,
Siſera's Mutter durch das Gitter:

מַדּוּעַ בּוֹשֵׁשׁ רֶכֶבוֹ לָבוֹא
מַדּוּעַ אֶחֶרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו׃
[29] חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ תַּעֲנֶנָּה
אַף־הִיא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ (u)
[30] הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל
רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גָּבֶר
שָׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא
שָׁלַל צְבָעִים רִקְמָה
צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוָּארֵי שָׁלָל׃

* * *

[31] כֵּן יֹאבְדוּ כָל־אוֹיְבֶיךָ יְהוָה
וְאֹהֲבָיו כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבוּרָתוֹ׃ (v)

(u) T.M. †׃ (v) T.M. † וְאֹהֲבָיו כְּצֵרֶת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבוּרָתוֹ
וַתִּשְׁקֹט הָאָרֶץ אַרְבָּעִים שָׁנָה׃

Luther.

der ſeiner Wagen ſo dahinten? [29] Die Weiſeſten unter ſeinen Frauen antworteten, da ſie ihre Klageworte immer wiederholte: [30] Sollen ſie denn nicht finden und austheilen den Raub, einem jeglichen Mann eine Metze oder zwo zur Ausbeute, und Siſſera buntgeſtickte Kleider zur Ausbeute, geſtickte bunte Kleider um den Hals zur Ausbeute?

[31] Alſo müſſen umkommen, Herr, alle deine Feinde! Die ihn aber lieb haben, müſſen ſein, wie die Sonne aufgehet in ihrer Macht!

Herder.

„Warum ſäumt ſein Wagen zu kommen?
Warum zögern denn die Räder ſeines Geſpanns?“
Die Weiſen ihrer Frauen antworteten ihr:
Auch ſie kehrt ſchnell das Wort um zu ſich ſelbſt:
„Und ſollen ſie denn nicht Beute finden und theilen?
Ein Mädchen, zwo der Mädchen für jeden Mann,
Und bunte Kleider für Sißra!
Raub der bunten, geſtickten Kleider,
Doppeltgeſtickter, bunter Schmuck zum Siegsaufzuge des Raubs.“
So müſſen untergehn all' deine Feinde, Jehovah!
Und die dich lieben, ſein wie die Sonn' hervorgeht
In voller Pracht!

„Warum doch mag ſo lange ſein Wagen ausbleiben?
Warum ſo lange doch weilen die Räder ſeiner Wagen?“
Die Klügſten ihrer Edelfrauen antworten
— Und ſie wiederholt ſich wieder und wieder deren Worte —:
„Sollten ſie denn keine Beute gewonnen und zu vertheilen haben?
Ein, ein paar Blutjungfern auf den Kopf des Kriegers?
Beute ſcharlachener Gewänder für Siſera,
Beute blutrothgeſtreifter Gewänder,
Blutfarbiggewirkter Streifen um den Hals als Beute?“

Barak.

Alſo kommen um alle Deine Feinde, o Herr!
Die Ihn aber lieben, gleichen der aufgehenden Sonne in ihrer Kraft.

de Wette.

Gitter: „Warum zaudert ſein Wagen zurückzukommen? Warum zögern die Tritte ſeiner Geſpanne?“ [29] Die Klugen unter ihren Edelfrauen antworten ihr; und ſie ſelbſt erwiedert ſich ihre Rede. [30] „Werden ſie nicht Beute finden, vertheilen, ein, zwei Mädchen auf jeden Kopf, Beute bunter Gewänder für Siſera, Beute bunter, gewirkter Gewänder, ein buntes, zwei gewirkte Gewänder für den Hals eines Beutethiers?“

[31] Alſo müſſen untergehen all deine Feinde, Jehova! Aber die ihn lieben, ſeien wie Aufgang der Sonne in ihrer Kraft!

Ewald.

„Warum zaudert ſein Fahrzeug zu kommen,
Warum zögern ſeiner Wagen Schritte?“
Die weiſeſten ihrer Fürſtinnen antworten ihr,
— Aber ſie wiederholt ſich ihre Worte —:
„Gewiß, ſie finden, theilen Beute;
Ein, zwei Frauenzimmer für des Mannes Kopf,
Beute von bunten Tüchern für Siſera,
Beute von bunten, geſtickten,
Einem bunten, zwei geſtickten für der Hoffrau Hals!“

So kommen alle deine Feinde um, Jahve!
Doch die ihn lieben, ſind wie wenn die Sonne aufgeht in ihrer Macht.

Wenn zum Verſtändniß jeder hiſtoriſchen Dichtung eine genaue Bekanntſchaft mit den Einzelheiten der geſchichtlichen Verhältniſſe und Zuſtände welche ihr zu Grunde liegen, unerläßlich iſt, ſo gilt dies insbeſondere von Dichtungen die, wie das Triumpflied Debora's, ihre Entſtehung äußeren Anläſſen verdanken. Um unſern Geſang richtig zu würdigen, ja nur um ſeinen wörtlichen Sinn zu erfaſſen, müſſen wir uns in die Zeit aus der er entſprang einleben, und uns die ganze damalige politiſch-ſociale Lage des hebräiſchen Staates vergegenwärtigen: in einem Worte, wir müſſen uns im Geiſte, als ein Mitkämpfer der Schlacht bei Thaanach, ſein hiſtoriſches Bewußtſein aneignen und uns ſo der Siegesfeier ſelbſt zugeſellen. Erſt dann dürften wir das Lied wahrhaft verſtehen lernen. Dieſes Verſtändniß zu vermitteln iſt der Zweck des Kommentars. Ob es mir in ihm gelingen werde dem Leſer meine Auffaſſung der Dichtung zur klaren Anſchauung zu bringen, und ihn zurückzuverſetzen in ihre Epoche wie in eine lebendige Gegenwart? Daß er dann, ſich nochmals zu dem Texte wendend, ihn in der Grundſprache mit erhöhtem Genuſſe leſen, und der nothwendigerweiſe höchſt unvollkommenen Ueberſetzung gerne ihre Mängel nachſehen werde, wage ich zu hoffen.

Kommentar.

Die Einleitung.

Mit der Aufforderung zum Lobe des Herrn für die Befreiung des israelitischen Volks von dem Drucke der Kenaaniter, leitet Debora, im echt religiös-theokratischen Geiste, ihr Triumphlied ein; doch wendet sie sich nicht bloß an das eigne Volk Jehova's um mit freudigem Dank, sondern auch an die Könige und Fürsten des dieſem Volk verheißenen Landes um ihrem Gesange zum Preise des allmächtigen Schutzgottes Israels in Furcht und Bangen zu lauschen, — ja, ihrem, dem Gesange eines Weibes die, als Werkzeug jenes Schutzgottes, vermocht hatte mit einer kleinen Schaar israelitischer Krieger selbst die Macht des gewaltigen Herrschers von Chazor in den Staub zu treten: denn Jehova — so läßt sie Barak, ihre Andeutung und Aufforderung weiter begründend, in ihren Gesang einfallen —, Jehova Selbst zog im Gewitter vor der Streitmacht Seines Volkes einher, und Erde und Himmel erzitterten vor Seiner siegverleihenden Gegenwart.

Vers 2—3. Debora.

Anlaß des Liedes. Aufforderung zum Preise Jehova's.

Vers 2.

Nach dem Vorgange Green's haben Moſes Mendelsſohn u. A. dieſen Vers noch zu dem die Ueberschrift des Liedes vertretenden V. 1. ziehen wollen. Sie überſetzen: „Und es sangen Debora und Barak, der Sohn Abinoam's, an jenem Tage als ſie Israel befreiten und das Volk willig ſich einfand, und ſprachen: Preiſet Jehova!", und laſſen den Geſang erſt mit Vers 3. beginnen. Daß eine ſolche Verbin-

dung des Textes durchaus unzulässig ist, braucht kaum gesagt zu werden, weil 1) in der Uebertragung die Worte „und sprachen" dem Satze „als (während) sie Israel befreiten" vorangehen sollten, welches einen unerträglichen Sinn gäbe; 2) der Anfang des Liedes dennoch immer auf den Schluß der Ueberschrift: „Preiset Jehova!" fallen würde; 3) V. 1. reine Prosa, V. 2. reine Poesie ist; und 4) die Formel לאמר stets als Anführungszeichen der zitirten Rede dient, welche also unmittelbar folgt.

בפרע פרעות בישראל] Die verschiedenartige Auffassung dieser Worte ergiebt, von der Lesart des Alexandr.: ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα ἐν Ἰσραὴλ abgesehen, im Wesentlichen einen vierfachen Sinn: 1) den der Abhülfe eines zerrütteten Zustandes in Israel; 2) den der kräftigen und pflichtgemäßen Ausübung ihrer Herrschergewalt von Seiten der jüdischen Fürsten; 3) den der von Israel an seinen Feinden genommenen Rache; und 4) den der wiedererrungenen Freiheit des jüdischen Volks.

Die erstere Erklärung, welche Moses Mendelssohn vorgeschlagen hat, stützt sich mit Recht auf die Grundbedeutung von פרע, lösen, befreien, und wenn Rosenm. und Boettg. gegen die Deutung von פרעות als zerrüttete Zustände einwenden, daß doch unter dem Zwangsregiment Jabin's davon nicht wohl die Rede sein könne, so heißt dies ganz den jüdischen Gesichtspunkt verkennen. Wohl aber spricht gegen die Interpretation daß sie 1) dem ברכו יהוה entgegentritt, insofern sie, 1) ב als Zeitpartikel fassend, den Grund, weshalb Jehova gepriesen werden soll, nicht ausdrückt; 2) dem Subst. פרע die Bedeutung Auflösung, Zerrüttung unterlegt, welches gar verschieden von Lösung, Befreiung ist und jeder lexikalischen Begründung ermangelt; und 3) dessenungeachtet keinen passenden Sinn giebt.

Nach der zweiten Auffassung übersetzen Theodotion und der Cod. Alex. der LXX: ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰσραὴλ; Hollm. quod imperarunt imperatores in Isr. und ähnlich Maur. Rosenm. de Wette: daß Führer führten....., Ewald: Nun da sich behaupteten die Häupter..., Keminк: quod duces ducis provinciam fortiter administarint. Sie gehen wie auch Bertheau davon aus, daß 1) פרעות, die Edlen,

dem folgenden עם, der Maſſe des Volks, entgegenzuſetzen ſind; und 2) in dem Verb. und Subſt. deſſelben Stammes dieſelbe Bedeutung der Wurzel feſtgehalten werden muß. Nun iſt jener Grundſatz offenbar eben ſo falſch als dieſer richtig iſt. Doch wenn dem letzteren gemäß, Bertheau die „beſtimmtere Faſſung" der Grundbedeutung von פרע abſondern, trennen, a) als „losmachen," „nachlaſſen," und b) als „emporſtehen," „hervorragen" bezeichnet; oder wenn Geſenius (Handwb. sub voce) „anführen" durch „anfangen" von dem Begriffe des Löſens und Oeffnens herleiten möchte: ſo tritt der Trug ſolcher „beſtimmteren Faſſungen" und Begriffsableitungen von abgeleiteten Begriffen zu klar hervor um uns entgehen zu können.

Vielmehr hätten die Vertheidiger dieſer Anſicht ſich nicht verhehlen ſollen, daß ſie von dem Gebiet der hebr. Lexikographie ab, und auf das bloß verwandte arabiſche übergetreten waren; denn ihre Erklärung ſtützt ſich einzig und allein auf die angebliche Bedeutung von فرع Spitze, Wipfel, Haupt, welche dann im bildlichen Sinne für Anführer ſtehen, dem Verbum aber die Geltung des Hervortretens als Haupt, des Handelns als Anführer verleihen ſoll. Im höchſten Grade prekär wie dieſe Folgerung an ſich ſelbſt iſt, unterſuchen wir ihre Grundlage. Sie beruht auf der ſchon von Hollmann angeführten Stelle Elnawabig ed. H. A. Schultens no. 19.

قد جمع الاصل والفرع
من تبع العقل والشرا

Tenet radicem et verticem
Qui sequitur rationem et orthodoxam legem.

Allerdings kommen hier nun, wie auch ſonſt noch, فرع und اصل als gegenſätzliche Begriffe vor: iſt aber deshalb der erſtere Ausdruck nothwendigerweiſe als Gipfel oder Spitze zu faſſen? Eben ſo wenig als اصل bloß das unterſte Ende der Wurzel, ſondern die Wurzel ſelbſt als ein Ganzes, ſinnbildlich, wie oben, die Fundamentallehre im Gegenſatz zu der davon abgeleiteten (vgl. Freytag, Lex. arab. sub voce) oder daraus erwachſenen freieren Regel bezeichnet. Richtiger würde man jene Worte übertragen: „Er hält Wurzel und Sproß (oder Stamm), wer u. ſ. w.," obſchon im Arab.

* * *

[24] תְּבֹרַךְ מִנָּשִׁים יָעֵל
אֵשֶׁת חֶבֶר הַקֵּינִי
מִנָּשִׁים בָּאֹהֶל תְּבֹרָךְ׃
[25] מַיִם שָׁאַל חָלָב נָתָנָה
בְּסֵפֶל אַדִּירִים הִקְרִיבָה חֶמְאָה׃
[26] יָדָהּ לַיָּתֵד תִּשְׁלַחְנָה
וִימִינָהּ לְהַלְמוּת עֲמֵלִים
וְהָלְמָה סִיסְרָא מָחֲקָה רֹאשׁוֹ
וּמָחֲצָה וְחָלְפָה רַקָּתוֹ (s)
[27] בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכָב: (t)

* * *

בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפָל
בַּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד׃

* * *

[28] בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתְּיַבֵּב
אֵם סִיסְרָא בְּעַד הָאֲשְׁנָב

(s) T.M. †: (t) T.M. om:

Luther.

[24] Gesegnet sei unter den Weibern Jael, das Weib Hebers des Keniters, gesegnet sei sie in der Hütte unter den Weibern! [25] Milch gab sie, da er Wasser forderte, und Butter brachte sie dar in einer herrlichen Schale. [26] Sie griff mit ihrer Hand den Nagel, und mit ihrer Rechten den Schmiedehammer, und schlug Sissera durch sein Haupt, und zerquetschte und durchbohrte seinen Schläf. [27] Zu ihren Füßen krümmete er sich, fiel nieder und legte sich, er krümmete sich und fiel nieder zu ihren Füßen, wie er sich krümmete, so lag er verderbet.

[28] Die Mutter Sissera sah zum Fenster aus, und heulete durch's Gitter. Warum verziehet sein Wagen, daß er nicht kommt? Wie bleiben die Rä-

Herder.

Gesegnet vor den Weibern sei Jael!
Des Kenitten Hebers Weib!
Vor allen Zeltbewohnerinnen sei sie gesegnet!
Er forderte Wasser, sie gab ihm Milch,
In prächtiger Schale geronnene schöne Milch —
Und griff mit der Hand zum Nagel,
Griff mit der Rechten zum schweren Hammer hin —
Und erschlug den Sißra; durchschlug ihm das Haupt,
Und durchbohrt', durchbohrt ihm die Schläfe!
Da lag er ihr unter den Füßen gekrümmt,
Er fiel und lag!
Unter den Füßen ihr krümmt er sich, und sank —
Wo er sich krümmte, da sank er nieder — erblaßt.

Durchs Fenster aber schauete,
Es rief die Mutter Sißra das Gitter hindurch:

Debora.

Geſegnet über alle Weiber ſei Jael,
Das Weib Chebers des Keniten,
Ueber alle Zeltbewohnerinnen ſei ſie geſegnet!

Waſſer forderte er: Milch gab ſie;
In der Ehrenſchale brachte ſie dar geronnene Milch.
Ihre Hand ſtreckt ſie aus nach dem Zeltpflock,
Und ihre Rechte nach dem Werkhammer,
Und hämmert Siſera, zerſchmettert ſein Haupt,
Ja, zermalmt und durchbohrt ſeine Schläfe:
Zwiſchen ihren Füßen krümmt er ſich, fällt zuſammen, ſtirbt.

Barak.

Zwiſchen ihren Füßen krümmte er ſich, fiel zuſammen,
Und wo er ſich krümmte, fiel er zuſammen — eine Leiche.

Debora.

Hinter dem Fenſter ſchauet hinaus und ruft voll Bangen
Siſera's Mutter, hinter dem Gitter des Fenſters:

de Wette.

[24] Geprieſen vor Weibern ſei Jael, das Weib Hebers, des Keniters, vor Weibern im Zelte geprieſen! [25] Waſſer verlangte er; Milch gab ſie: in der Schaale der Vornehmen brachte ſie Rahm.

[26] Ihre Hand ſtreckt ſie aus nach dem Pflock, und ihre Rechte nach dem Hammer der Mühſeligen; und ſie ſchlägt Siſera, zerſchmettert ſein Haupt, zermalmt und durchbohrt ſeine Schläfe. [27] Zwiſchen ihren Füßen ſinkt er, fällt, liegt; zwiſchen ihren Füßen ſinkt er, fällt; da wo er ſinkt, da fällt er, erwürgt.

[28] Durch das Fenſter ſchauet, es rufet die Mutter Siſera's durch das

Ewald.

Geſegnet ſei vor Weibern Jael,
Das Weib Chebers des Qäniten,
Vor Weibern im Zelte geſegnet!

5.

Um Waſſer bat er, Milch gab ſie,
Im Gefäß von Edeln reichte ſie Sahne;
Ihre Hand ſtreckt ſie zum Pflocke aus
Und die Rechte zum Hammer der Schmiede,
Und hämmert den Siſera, zerſchellt ſein Haupt,
Und zerſchmettert, durchbohrt ſeine Schläfe.
Zwiſchen ihren Füßen krümmte er ſich, fiel, lag,
Zwiſchen ihren Füßen krümmte er ſich, fiel;
Wo er ſich krümmte, da fiel er überwunden.

6.

Durch das Fenſter ſchaute weit aus und jammerte,
Siſera's Mutter durch das Gitter:

מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא
מַדּוּעַ אֶחֲרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו׃
[29] חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ תַּעֲנֶנָּה
אַף־הִיא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ (u)
[30] הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל
רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר
שָׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא
שָׁלַל צְבָעִים רִקְמָה
צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוָּארֵי שָׁלָל׃

* * *

[31] כֵּן יֹאבְדוּ כָל־אוֹיְבֶיךָ יְהוָה
וְאֹהֲבָיו כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבֻרָתוֹ׃ (v)

(u) T.M. †: (v) T.M. † וְאֹהֲבָיו כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבוּרָתוֹ
וַתִּשְׁקֹט הָאָרֶץ אַרְבָּעִים שָׁנָה׃

Luther.

der ſeiner Wagen ſo dahinten? [29] Die Weiſeſten unter ſeinen Frauen antworteten, da ſie ihre Klageworte immer wiederholte: [30] Sollen ſie denn nicht finden und austheilen den Raub, einem jeglichen Mann eine Metze oder zwo zur Ausbeute, und Siſſera buntgeſtickte Kleider zur Ausbeute, geſtickte bunte Kleider um den Hals zur Ausbeute?

[31] Alſo müſſen umkommen, Herr, alle deine Feinde! Die ihn aber lieb haben, müſſen ſein, wie die Sonne aufgehet in ihrer Macht!

Herder.

„Warum ſäumt ſein Wagen zu kommen?
Warum zögern denn die Räder ſeines Geſpanns?“
Die Weiſen ihrer Frauen antworteten ihr:
Auch ſie kehrt ſchnell das Wort um zu ſich ſelbſt:
„Und ſollen ſie denn nicht Beute finden und theilen?
Ein Mädchen, zwo der Mädchen für jeden Mann,
Und bunte Kleider für Sißra!
Raub der bunten, geſtickten Kleider,
Doppeltgeſtickter, bunter Schmuck zum Siegsaufzuge des Raubs.“
So müſſen untergehn all' deine Feinde, Jehovah!
Und die dich lieben, ſein wie die Sonn' hervorgeht
In voller Pracht!

„quod populus se bello paratum praestiterit;“ doch ſind dieſe beiden Auffaſſungen offenbar in ſo fern unbegründet, als das Verb נדב auch nicht den Gedanken an Muth oder gerüſtet ſein einſchließt.

Dagegen übertragen Juſti und — mit Ausnahme von Köſter und de Wette — die übrigen Erklärer bis Bertheau in dem Sinne des Letztern: „da ſich freiwillig ſtellte das Volk.“ Sie haben die Vulgata und den gew. Text der LXX. für ſich, und verweiſen 1) auf die Bedeutung von נדב im Hithp. ſich (ſelbſt) antreiben, welches doch vielmehr, da man unmöglich das ſelbſt betonen kann, die Ueberwindung einer anfänglichen Unluſt von Seiten des Volks andeutet, und zu dem sponte se obtulit einen Widerſpruch begründet; 2) auf das נדבות עם Pſ. 110, 3., wo dem Verb ſicherlich nicht die Geltung freiwillig — ſondern willig ſein — zukömmt (vgl. Geſen. Wörtb. sub voce); und 3) auf die arab. Redensarten انذب نفسه vitam suam (summo periculo) exposuit (vgl. zu V. 18) und ندب الجيوش impulit in bellum copias, welche wiederum entſchieden gegen die Auffaſſung zeugen. Ueberhaupt aber ſtreitet ſie mit der Geſchichte. Studer iſt nur deshalb verleitet worden ein beſonderes Gewicht auf die freiwillige Erhebung des Volkes zu legen, weil er einerſeits den hebräiſchen Staatskörper, in Bezug auf die organiſche Einheit der Stämme, zu Debora's Zeit für gänzlich verfallen hielt, andrerſeits aber der noch irrigeren Meinung war, daß die V. 14—15. genannten Stämme ſich in Maſſe an dem Aufſtande Sebulon's und Naphthali's betheiligt hätten (vgl. zu d. St.). Allein, dies ſelbſt angenommen, läßt es ſich denken, daß die Theokratin Debora, deren ganzes Streben dahin ging, eben jenen erſchütterten Staatskörper in ſeiner vollendeten Kraft herzuſtellen, das ihm zu Grunde liegende Prinzip verläugnet und die heiligſte Pflicht des Knechtes Jehova's, als eine freiwillige Handlung des freien Mannes geprieſen habe? Dennoch meint Bertheau, welcher offenbar die Anſicht Studer's mißverſtanden hat, alle Bande des Gehorſams und der Ordnung in Israel als zerriſſen vorausſetzt, und die Begriffe freiwillig — und willig ſein zu verwechſeln ſcheint, daß „die gemeinſchaftliche Erhe-

bung vieler Israeliten zur Abwerfung des kena'nitischen Joches nur das Ergebniß innerer Begeisterung und freiwilligen Entschlusses sein konnte, weil kein äußeres Machtgebot sie zum Kampfe trieb, und die Freiheit der Stämme und der Einzelnen (!) mit der israelitischen Stammverfassung eng verbunden war." (!)

Richtiger schreibt Herder: „daß willig sich zum Streite bot das Volk;" Köster und de Wette: „daß willig das Volk war." Doch auch diese Uebertragung ist unbefriedigend und matt. Das Partikel ב ist wie oben zu fassen. Wie dort steht das Verb נדב im Hithp. Infinit. konstr. als Subst. verbale. Die Bedeutung von התנדב ist nun allerdings sich antreiben, jedoch von hohen Zwecken sich erheben zum Entschluß etwas zu thun, und dann auch eben diesen Entschluß ausführen, das Gedachte wirklich thun (vgl. Gesen. Gr. §. 53, 3.) Unsre Worte bedeuten also: „Für das Sicherheben oder für die Erhebung des Volkes . . .", ein getreuer Ausdruck nicht bloß des thatsächlichen sondern auch des moralischen Sinnes des Grundtextes.

Vers 3.

שמעו מלכים וגו׳] Unter den מלכים und רזנים sind nicht mit Green u. A. die Führer der israelitischen Stämme, welche niemals Könige genannt werden, sondern die Könige und Fürsten der Kenaaniter (vgl. V. 19. und Ps. 2, 2; Spr. 8, 15; 31, 4.) im Allgemeinen, nicht bloß, mit dem Chald. und Rosenm., diejenigen zu verstehen, welche mit Jabin verbündet oder mit Sisera bei der Schlacht im Thale Kischon gegenwärtig waren (vgl. zu V. 19.)

אנכי ליהוה אנכי אשירה] Die abweichenden Lesarten dieses Versgliedes scheinen bloß aus dem Anstoß entsprungen zu sein, den man an den Wiederholungen nahm. So sind im Cod. Kenn. 95. 387 u. A. die Worte אנכי ליהוה, in 226. 232 u. A. das zweite אנכי, in 366. 611. aber אשירה ausgelassen. Durch das wiederholte אנכי will Debora in der Sängerin eben das Weib hervorheben (vgl. oben Einl. zu V. 2.) und es liegt dabei nicht bloß ein rhythmischer (Studer) und noch weniger ein Zweck rein poetischer Eleganz zu Grunde (Schnurr. Maur.) Ganz falsch ist die Erklärung Schnurrers, der

Rosenmüller und Böttger beistimmen: „Superbit quasi laetabunda vates tanto illo honore Jehovam suis carminibus celebrandi;“ und eben so sehr irrt Bertheau, wenn er übersetzt: „ich, dem Jahve, ich, ich muß singen,“ und meint, daß „das הֵ der Bewegung in אשירה den nicht zögernd und mühsam gefaßten (!) sondern aus innerer Nöthigung hervorgehenden Entschluß ausdrückt.“ (!)

Vers 4—5. Barak.

Schilderung des im Gewitter auftretenden, siegverleihenden Jehova.

Die Frage, in welcher historischen Beziehung diese beiden Verse zu unserm Liede stehen, hat die Erklärer schon von frühe her vielfach beschäftigt, und zu einigen sehr unhistorischen Hypothesen geführt. Es lassen sich, ihrem allgemeinen Sinne nach, drei schon von Studer gruppirte und beurtheilte Ansichten unterscheiden. Nach der ersten bezieht die Theophanie sich auf die wirksame Gegenwart Jehova's bei dem Zuge der Israeliten nach Kenaan, und den Kämpfen, welche sie nach Umgehung des edomitischen Gebiets mit den Königen der Ostjordanländer zu bestehen hatten; nach der zweiten auf das Faktum der sinaitischen Gesetzgebung, und nach der dritten auf die siegverleihende Gegenwart des Herrn in eben der Schlacht, welche den Hauptgegenstand des Gesanges bildet.

Die erste dieser Ansichten ist von Aben Ezra aufgestellt und von Clericus, Lette u. A. in so fern modifizirt worden, als sie der speziellen Beziehung auf die Kriege des israelitischen Volkes während der genannten Periode, die allgemeinere Beziehung der Teophanie auf den Zug der Israeliten vom Sinai durch die Wüste nach Kenaan, unter der Leitung Jehova's in Gestalt der Rauch- und Feuersäule, unterlegen. In beiden Formen stützt die Meinung sich ausschließlich auf die Aehnlichkeit der Bilder, in denen Habakuk (Kap. 3, 3 ff.) und die Verfasser der Psalmen 18, (V. 8 ff.) und 68, (V. 7 ff.), der letztere fast in gleichen Ausdrücken, die hülfebringende Erscheinung Jehova's schildern. Allein Ps. 68. ist eben von dem Zuge durch die Wüste die Rede. Dagegen preis't David den Herrn im 18. Psalm für die ihm im Gewitter gewährte Hülfe; und Habakuk, in dem herrlichen so sehr miß-

verſtandenen Gebethymnus, welcher das dritte Kapitel ſeiner Prophetie bildet, entwirft keine aenigmatiſche Geſchichte der Vergangenheit, ſondern eine begeiſterte Viſion der Zukunft. An den beiden letztern Stellen kann alſo die beanſpruchte Beziehung nicht ſtattfinden; und eben ſo wenig in unſerem Liede, weil es, ohne ſie anzudeuten, einen ganz andern Gegenſtand beſingt. Genöſſen unſere Exegeten nicht das traurige Vorrecht, den bibliſchen Schriftſtellern jeden denkbaren Unſinn in den Mund legen zu dürfen, ſo lange ſie ihn nur in ein frömmelnd-dogmatiſches Gewand zu kleiden wiſſen: ſo müßten und würden ſolche, allen Grundregeln der kritiſchen Erklärung und dem geſunden Menſchenverſtande Hohn redende Deuteleien einfach lächerlich gefunden werden.

Daſſelbe gilt, nur noch im erhöhten Grade, von der zweiten Anſicht. Ihr Urheber iſt der Chaldäer; ihre jüngſten Vertheidiger ſind Maurer, Kalkar, Ewald und Bertheau. „Das außerordentliche, übernatürliche, die Art des gewöhnlichen weit überragende Wirken Jahve's in dem hohen Augenblicke der Geſetzgebung am Sinai," ſchreibt der Letztere, „wird hier anſchaulich beſchrieben und geſchildert (!): wir erblicken den von Norden her in dunklen Gewitterwolken heranziehenden Jahve; mit ihnen zugleich läßt er ſich auf den Sinai hinab." Aber woher hat denn jener Gelehrte dieſe eigenthümlichen Züge der Erzählung, wenn nicht aus ſeiner kranken Phantaſie? Gewitter pflegen in Paläſtina im Süden aufzuſteigen; und daher ſingt auch Habakuk: „Eloah kömmt von Theman, der Hochheilige vom Gebirge Pharan", alſo von Süden, und, Jeruſalem als Standpunkt angenommen, noch von dieſſeits des Sinai her. Doch „ſchon die ältern Erklärer z. B. der Chaldäer," fährt Bertheau fort, „haben richtig erkannt, daß unſre Verſe auf die Zeit der Errettung aus Aegypten und auf die Bundſchließung durch Moſe's Vermittelung ſich beziehen; daß allein dieſe Beziehung in ihm liegen könne (!) iſt keinem Zweifel unterworfen (!), da — ſie von einer Offenbarung Gottes in Iſrael handeln und auf den Sinai ſelbſt hinweiſen." Der einzige ſchon oben von mir karakteriſirte Grund dieſer Anſicht iſt alſo, daß des Sinai V. 5. gedacht wird: er fließt — denn von dem entſcheidenden Umſtande daß, wie ich gleich nachweiſen werde,

die Worte זה סיני eine aus Pſ. 68. in unſern Text gerathene Randgloſſe ſind, will ich hier abſehen — aus der Feder Bertheau's auf eine um ſo kläglichere Weiſe, als er ſelbſt ihn, in einer vollkommen analoguen, nur noch beſtimmteren Form in Beziehung auf Pſ. 68, 8—9. von Clericus und Andern geltend gemacht, — verwirft. Dabei läßt er die eigentliche Frage, um die es ſich handelt: in welcher Verbindung denn das Faktum der ſinaitiſchen Geſetzgebung mit dem Inhalt unſres Triumphliedes ſteht? gänzlich unberührt. Freilich, nach dem Obigen ſollten wir uns mit der Antwort Schnurrer's: „um anzudeuten, wie bald Israel ſeinen herrlichen Gott wieder verließ, dafür aber auch mit Recht in Knechtſchaft gerathen ſei," oder mit der Erklärung Ewald's: „um jenem erhabenen Bilde des Alterthums ſchnell das traurige Bild der letzten Lage des Volks gegenüber zu ſtellen," (ähnlich Kalkar) ſchon gerne zufrieden geben.

Die dritte Anſicht ward zuerſt von Koehler (Eichhorn's Repert. Bd. VI.) angedeutet, von Hollmann und Studer entwickelt, und von Boettger unterſtützt. Ihr Grundgedanke iſt eben ſo unzweifelhaft wahr, als unſre Verſe einen integrirenden Theil des hiſtoriſchen Triumphgeſanges Debora's bilden. Nur enthält die Erklärung manches Irrige. Nach Hollmann und Studer wäre unter andern der Sinai, nach Boettger der Thabor — eine grundloſe Hypotheſe, die ohne fernere ſpezielle Berückſichtigung ihre Entledigung in dem Folgenden finden wird — als der Wohnſitz Jehova's zu betrachten, von dem aus Er über Edom her Seinem Volke zu Hülfe geeilt ſei. Um dieſe Meinung auf ihren richtigen Werth zurückzuführen, wird es genügen die Reihe von Vorausſetzungen anzugeben, durch die ſie bedingt iſt, nemlich: daß die Juden den Sinai vor David's Zeiten für die Wohnung ihres Nationalgottes hielten; daß 5 Moſ. 13, 1—4. andeutet, wie Jehova Seinen Sitz auf dem Sinai verlaſſend über Edom nach Kenaan gezogen ſei, um dort in Zukunft Seinem Volke vorzuſtehen; daß, da das Deuteronomium auch ſeinem Grundgehalte nach in einer ſehr ſpäten Periode verfaßt worden ſein ſoll, der Verfaſſer wahrſcheinlich einen älteren Dichter benutzt, und die Idee daß Gott Seinem Volk vom Sinai zu Hülfe gekommen, auf den Einzug Jehova's in Kenaan

bezogen habe; daß aber das dritte Kapitel des Buches Habakuk's durch Mißverſtändniß dem Orakel des Propheten angereiht worden iſt (!). Solche Anſichten verurtheilen ſich ſelbſt, zumal wenn ſie nicht weiter begründet werden; denn nur für das erſtere Argument führt Studer, als Spur jener alten Vorſtellung an, daß 3 Moſ. 3, 1; 4, 27; 18, 5; 4 Moſ. 10, 33; 1 Kön. 19, 8. der Sinai הר אלהים oder הר יהוה, ſonſt beſtändig vom Berg Zion gebraucht, benannt iſt. Allein es iſt offenbar, daß der erſtere nur der „Berg Gottes" als die Lokalität der göttlichen Geſetzgebung, der letztere nur als die des Tempels heißt; denn weder der eine noch der andere waren im eigentlichen Sinne die Wohnſitze Jehova's; man vergl. Pſ. 65, 10. den Bach Elohim's, Pſ. 36, 7. die Berge Gottes, und Pſ. 68, 16. wo auch das Gebirge Baſan der „Berg Elohim's" heißt. Vielmehr dachte man ſich als jene die Himmel, 5 Moſ. 26, 15; Pſ. 2, 4. und zahlreiche a. O., und nur der ſich als Lenker Seines Volkes offenbarende Jehova war es, deſſen ſtete Gegenwart man zwiſchen den Cherubim der Bundeslade 3 Moſ. 25, 22; 4 Moſ. 7, 89; 1 Sam. 3, 3; Pſ. 99, 1. und a. O., wo dieſe ſich auch immerhin befinden mochte, annahm; eben ſo wie man die Gewitter als bloße Manifeſtationen der Gottheit, dieſe gelegentlicher wie jene beſtändiger Natur, betrachtete. Dazu kömmt, daß Habakuk, wie ſchon erwähnt, den Herrn nicht vom Sinai, ſondern von Gebirgen dieſſeits des Sinai her ziehen läßt. Und eben ſo unſre Stelle.

In ſo fern beruht alſo die in Rede ſtehende Anſicht auf einem Irrthum. Bertheau erklärt ſie überhaupt für „willkürlich und grundlos 1) weil nicht die Diſchon Ebene in unſerer Stelle als Stätte der Offenbarung Jahve's erſcheint, ſondern der Sinai, welcher erbebt, nicht weil Jahve ihn verlaſſend anderswo hinzieht, ſondern weil er in ſeiner Majeſtät ſich auf ihn herabläßt, 2) nicht vom Sinai Jahve durch Edom nach der nördlich gelegenen Diſchon Ebene, vielmehr vom Norden her über Edom nach dem Sinai zieht, 3) der ganze Zuſammenhang des Liedes, wie aus der nachgewieſenen Anlage deſſelben erhellt, ſchlechterdings eine ſolche Auffaſſung unſrer Verſe nicht zuläßt." Die Abweiſung ſolcher Einwürfe iſt ein trauriges Geſchäft; doch muß es gethan ſein. Zu 1) iſt ſelbſt

die Lesart זה סיני als echt betrachtet, a. von einer Offenbarung Jehova's auf dem Sinai auch keine Spur im Text zu finden: er ſagt einfach, daß bei dem Daherſchreiten Gottes von Seir aus über Edom's Gefilde, die Berge erbebten, ja daß ſelbſt der gewaltige Sinai erzitterte, und b. iſt im Text eben ſo wenig weder von dem Ausziehen Gottes von, noch dem Sichherablaſſen Gottes auf den Sinai die Rede. Zu 2) ſtellt Bertheau ſich in einen poſitiven Widerſpruch mit der Dichterin. Während ſie den Barak ſagen läßt, daß Jehova von Seir aus durch Edom dem israelitiſchen, am Thabor aufgeſtellten Heere, alſo ohne den Sinai nur einmal berührt zu haben, von Süden her zu Hülfe zog, weiß jener Gelehrte im Gegentheil, daß Jehova ſich von Edom aus nordwärts auf den Sinai zu, ohne dem Thabor nur einmal auf ein paar Breitengrade nahe gekommen zu ſein, von Seinem ſchutzbedürftigen Volke abwandte. Zu 3) fällt der Einwurf mit der irrthümlichen Anlage des Liedes. Dagegen werde ich jetzt nachzuweiſen ſuchen, daß der Zuſammenhang deſſelben die von Bertheau verworfene Auffaſſung unſerer Verſe ſchlechterdings gebietet.

Hiefür giebt es zunächſt zwei entſcheidende Gründe. Der erſte iſt daß, wie bereits erwähnt, unſre Verſe einen integrirenden Theil des Deboraſchen Liedes bilden, und daß dieſes einen reinhiſtoriſch-gleichzeitigen Karakter trägt. Keine Stelle deſſelben darf alſo aus ſeiner geſchichtlichen Verbindung herausgeriſſen und auf vorherige Ereigniſſe bezogen werden, es ſei denn, daß eine ſolche Beziehung in beſtimmten Worten von der Dichterin ſelbſt angedeutet wäre. Eben dieſer unumſtößliche Grundſatz iſt es der, wenn auch den Erklärern unbewußt, ihre einſtimmige Auffaſſung des Verſes 23. im kontemporären Sinne hervorgerufen hat. Und doch ließe ſich dort mit unendlich größerer Wahrſcheinlichkeit wie hier eine ſonſtige Hinweiſung vermuthen. Nur ein tiefwurzelndes Vorurtheil, welches zugleich das klare Verſtändniß unſerer Stelle erſchwerte, konnte jenen Grundſatz auch in Beziehung auf ſie verkannt werden laſſen. Der zweite Grund iſt, daß die Worte, in denen Debora die heidniſchen Fürſten auffordert ihrem Geſange zum Preiſe Jehova's des mächtigen Schutzgottes Israels für die

Seinem Volke gewährten Siege zu lauſchen, auf eine perſönliche, den Kenaanitern wie den Juden offenbarte Theilnahme dieſes Schutzgottes an dem Kampfe deuten; denn wie hätte die Dichterin ſonſt, ohne ſich auf ein ſolches von den ungläubigen Feinden ihres Volkes mit eignen Augen geſehenes Faktum zu ſtützen, ſo vertrauungsvoll ihre Ueberzeugung, daß nicht die natürlichen Anſtrengungen der Hebräer, ſondern die Allmacht ihres von Jenen verläugneten Gottes den Sieg für ſie errang, in Anſpruch nehmen können? Und daß wirklich ein Gewitter, eben die hier vorausgeſetzte göttliche Offenbarung, den Kampf entſchied, werden wir gleich unten ſehen.

Wenn denn die Richtigkeit der beſprochenen Anſicht keinen gerechten Zweifel geſtatten dürfte, und Debora alſo das perſönliche Auftreten Jehova's im Gewitter zu Gunſten Seines Volkes zu ſchildern hatte: wem konnte ſie dieſe Schilderung mit richtigerem Takt und paſſender in den Mund legen als Barak? Er, der Führer des Heeres, wußte die Größe der von Gott gewährten Hülfe am beſten zu würdigen, und zugleich am treffendſten zu beſchreiben. Ihm ſelbſt ſtand es vor Allen an das Verdienſt des errungenen Sieges von ſich abzuwälzen und dem Herrn zuzuerkennen. Dazu gebührte ihm andernſeits eben in dem Vorſpiel, bei der Eröffnung des Triumphliedes, ein Antheil am Geſang; und wenn wir alles Dies zuſammenhalten, ſo werden wir unbedenklich die Annahme, daß unſere Verſe von Barak geſungen worden ſeien, anzuerkennen haben. Debora läßt ihn darin ihre Einladung zum Preiſe Jehova's, und insbeſondere ihren Aufruf an die kenaanitiſchen Fürſten dem Lobgeſange ihr Ohr zu leihen, näher begründen, und die Naturerſcheinung eines ſich im Süden über dem Edomitergebirge aufthürmenden und ſich in der Nähe des Thabor entladenden Gewitters, als Offenbarung der ſiegreichen Gegenwart Jehova's unter dem israelitiſchen Heer, in Worten ſchildern, welche natürlich lebhaft an die gleichen Schilderungen anderer Dichter erinnern, ohne daß Debora jedoch ihre Ausdrücke von Moſes, ohne daß Habakuk und der Pſalmiſt die ihrigen von Debora entlehnt zu haben brauchen oder entlehnt hätten, wie Roſenmüller u. A. meinen. Nicht darin ſtimmen ſie überein, daß Gott, ſei es vom Sinai, ſei es von Seir, ſondern daß Er von Süden kam, weil die Gewitter in Pa-

läſtina im Süden aufzuſteigen pflegen; nicht darin, daß ſie dieſelben Farben und Töne für ihre Gemälde anwenden, ſondern daß dieſelben Naturerſcheinungen ihren Malereien zu Grunde liegen, weil das Gewitter faſt immer von denſelben Phänomenen begleitet iſt. Hierin liegt die einfache Erklärung ihrer Uebereinſtimmung, wie in dem Obigen der, ich wage zu glauben unumſtößliche Beweis, daß unſre Verſe in unzertrennlicher Verbindung mit dem hiſtoriſchen Gegenſtande des Liedes ſtehen, und eben die ſiegverleihende Gegenwart Jehova's im Gewitter bei dem Kampfe im Kiſchonthale ſchildern.

Vers. 4.

יהוה בצאתך וגו׳] Das Gebirge Seir mit ſeinen Ebenen Edom's — שדה iſt hier im kollektiven Sinne zu nehmen —, die von jenem Volke bewohnte Gebirgsgegend, zog ſich von der Südſpitze des Todten - bis zum alänitiſchen Buſen des Rothen Meeres hinab. Sie begriff den jetzigen Gebirgsſtrich الشراة, El Schera, und den Diſtrikt جبال, Djebal, welcher durch das Thal الاحسى, El Aſſa und den gleichnamigen Bach, von Kerek, dem früheren ſüdlichen Moabiterlande getrennt wird (vgl. v. Raumer, Paläſt. S. 265; Winer, Realw. Art. Edom und Gebal). Die Dichterin läßt Jehova alſo vom Edomiterlande aus in einem in jener Richtung aufſteigenden Gewitter daherſchreiten, nicht um Sich von Seinem Volke abzuwenden und auf den Sinai niederzulaſſen, ſondern um der kleinen, gegen das furchtbare Heer Jabin's in den Kampf ziehenden Schaar Seiner Getreuen zu Hülfe zu eilen, und in der Nähe des Thabor Seine Blitze auf ihre ſtolzen Bedrücker herniederzuſchmettern. Denn daß hier von einem Gewitter die Rede iſt, dem die Israeliten zunächſt ihren Sieg bei Thaanach über die Kenaaniter verdankten, geht in Verbindung mit dem bereits Geſagten entſchieden aus der Folge und der hiſtoriſchen Erzählung des vierten Kapitels hervor. Schon V. 7. deutet den außerordentlichen Karakter des göttlichen Beiſtandes an. Ungleich beſtimmter weiſen die Ausdrücke des V. 14. הלא יהוה יצא לפניך auf die Art und Weiſe dieſes Beiſtandes hin, und die Worte des folgenden Verſes; ויהם יהוה את סיסרא וגו׳, im Verein mit unſrer

Stelle, deren Beſchreibung eines Gewitters einſtimmig anerkannt wird, erheben die ausgeſprochene Anſicht zur Gewißheit (vgl. 2 Moſ. 13, 24. und Joſ. 10, 10.) Sie wird ferner im Verfolge des Liedes ſelbſt, V. 20. und V. 23. geradezu beſtätigt (ſ. den Kom. zu d. St.).

Dieſelbe Meinung hegte ſchon Joſephus, Alterth. 5, 5, 4., obgleich ſeine ganze Schilderung des Kampfes wohl aus keiner andern Quelle als ſeiner fruchtbaren, nur zu oft irreleitenden Phantaſie geſchöpft ſein kann. Seine Worte ſind: Συνήεσαν οὖν, καὶ προσμιγέντων αὐτῶν χειμὼν ἐπεγίνεται μέγας, καὶ ὕδωρ πολὺ, καὶ χάλαζω· τόν τε ὑετὸν κατὰ πρόσωπον ἤλαυνε τῶν χαναναίων ἄνεμος, τοῖς ὄψεσιν αὐτῶν ἐπισκοτῶν, ὡς τὰς τοξείας ἀχρήστους αὐτοῖς εἶναι καὶ τὰς σφένδονας· οἵ τε ὁπλῖται διὰ τὸ κρύος χρῆσθαι τοῖς ξίφεσιν οὐκ εἶχον. τοὺς δ' Ισραηλίτας ἧττόν τε ἔβλαπτε κατόπιν γενόμενος ὁ χειμὼν, καὶ πρὸς τὴν ἔννοιαν τῆς βοηθείας τοῦ θεοῦ θάρσος ἐλάμβανον, ὥστε, εἰς μέσους ὡσαμένοι τοὺς πολεμίους πολλοὺς αὐτῶν ἀπέκτειναν, κ. τ. λ. Nicht in dieſen Einzelheiten — bloßen Nachtheilen für das feindliche Heer, welche gegen deſſen numeriſche Ueberlegenheit in der Waage des Kampfes gar leicht gewogen haben würden —, iſt der Grund der gänzlichen Niederlage der Kenaaniter zu ſuchen, ſondern in ihrer eigenen Stärke, ihren Streitwagen und Roſſen, welche, „erſchreckt" durch die flammenden Blitze und das krachende Getöſe des Donners, ſich in wilder Flucht auf die eigenen Reihen ſtürzten, und ſie ſo dem Schwerte der Israeliten eine leichte Beute werden ließen. Deshalb war es auch wohl daß Siſera, fortgeriſſen von ſeinen Pferden die er nicht länger zu bändigen vermochte, ſich vom Wagen warf; nicht, wie Clericus, Roſenmüller u. A. vermutheten, um „unerkannt" zu entfliehen.

גם עבים נטפו] Dieſe Worte werden nur von einem einzigen Cod., Kenn. 136., nicht auch von dem Syrer ausgelaſſen, wie Kemink irrig bemerkt und, weil ſie auch in der Parallelſtelle Pſ. 68, 8. fehlen, mit Unrecht geneigt iſt ſie für interpolirt zu halten. Der Parallelismus erfordert ſie.

Vers 5.

Der gewöhnliche Text lieſt und theilt wie folgt ein:

הרים נזלו מפני יהוה
זה סיני מפני יהוה אלהי ישראל:

und kein Erklärer, außer Herder und Kemink, hat gefühlt, daß dieſe Gliederung nicht allein den rhythmiſch-geflügelten Schritt des Liedes hemmt, ſondern ihn auch in den proſaiſch-unerträglichſten Schleppengang auflöſ't. Freilich tritt dies weniger ſchroff in den Ueberſetzungen hervor; die Thatſache aber iſt, einmal angedeutet, unverkennbar. Wollen wir alſo nicht den poetiſchen Karakter der ganzen Stelle unſrer Lesart ohne Weiteres zum Opfer bringen, ſo haben wir zwei Fragen zu unterſuchen: ob die Worte זה סיני, welche hier im Wege ſtehen, wirklich dem urſprünglichen Texte angehören? oder, ſollte es keine hinreichenden Gründe geben, dies zu verneinen, auf welche Art ſich der Rhythmus des Verſes herſtellen läßt? Die letztere iſt leicht beantwortet, denn es bietet ſich im Grunde nur ein einziges Mittel dafür dar: die Worte זה סיני mit dem ergänzten vorhergehenden Verb, welches dann als wirklich ausgefallen zu betrachten iſt, in ein unabhängiges Zwiſchenglied:

זֶה סִינַי נָזַל

zu verwandeln, und anzunehmen, daß der Parallelismus hier, um eine größere Wirkung hervorzubringen, von der Dichterin verlaſſen worden ſei. In der That finden wir durch dieſes Mittel den Rhythmus wieder; ob das Mittel ſelbſt aber zuläſſig ſei, möchte ich mehr als bezweifeln, und noch weniger annehmbar erſcheint mir Herder's Ausweg, welcher, ohne überhaupt jedoch den Gegenſtand näher zu beſprechen, wie folgt eintheilt:

הרים נזלו מפני יהוה
זה סיני מפני יהוה
אלהי ישראל:

alſo ebenfalls den Parallelismus aufgiebt und ein Schlußglied anhängt, ſtatt aber einen höhern Effekt zu erzielen, die ganze Wirkung, die ganze triumphirende Kraft des Ausdrucks, welche in der Verbindung des wiederholten מפני יהוה mit אלהי ישראל liegt, ſchwinden läßt.

Welchen Grund konnte Debora haben, hier insbeſondere des Sinai zu gedenken? Keinen. Die Hypotheſe Boettger's, daß unter זה סיני, „dieſem zweiten Sinai," der Thabor gemeint ſei, verdient doch wohl keine Berückſichtigung. Nun möchte ich mir zwar eben ſo wenig das Argument

Keminк's aneignen, wenn er meint, daß der Sinai zu weit entfernt geweſen ſei, um durch ſeine Erſchütterung den Israeliten Hülfe leiſten zu können, oder zu geſtatten, daß Debora mit dem Finger auf ihn hingewieſen habe; denn, nimmt man an, daß זֶה hier δεικτικῶς ſtehe, ſo denkt man ſich, daß der Sinai nicht wirklich der Dichterin vor Augen dalag, ſondern daß ſie ihn ſich in der Phantaſie vergegenwärtigte (vgl. Stuber): allein, wenn wir auch die für den Sinn günſtigſte Bedeutung an זה knüpfen, als wäre es wie oft das griech. und latein. Demonſtrativpronomen nachdrücklich geſetzt: „ſelbſt der Sinai (der mächtigſte, den Hebräern bekannte Berg) erzitterte;“ ſo bleibt nichts deſtoweniger ſeine Erwähnung nicht bloß überflüſſig, ſondern auch unpaſſend, — überflüſſig, weil die Dichterin bereis die Erde und die Berge im Allgemeinen hat aufbeben laſſen; unpaſſend weil, da der Sinai weit hinter dem Ausgangspunkte Jehova's zurücklag, ihn deſſen Pfad nicht berührte, und er in keinerlei Beziehung zu dem beſungenen Gegenſtande ſteht.

Sagt Keminк daher: aliquamdiu cogitavi de verbis זה סיני e textu eiiciendis, et sane negari non potest, quin hoc admittat tam loci sensus, quam carminis rhythmus. Nihilominus tamen deinceps, et propter Ps. LXVIII., ubi eadem verba leguntur, et propter codices versionesque antiquas, receptam lectionem comprobantes, textum intactum esse relinquendum judicavi, difficultatemque alia ratione esse tollendam, ſo hat er ſich, weil ſeine Erklärung, (welche ſich auf die Vermuthung ſtützt, daß זה oder ו eine poſſeſſive Bedeutung haben könne, זה סיני auf eine den Rhythmus ſtörende Weiſe mit יהוה im erſten Gliede verbindet, und zu der in jedem Sinne verwerflichen Ueberſetzung: Montes contremuerunt coram Jehova, domino Sinai führt,) auch keinen Augenblick auf Geltung Anſpruch machen kann, von einem richtigen Gedanken durch falſche Gründe wieder ableiten laſſen. Haben doch die alten Ueberſetzungen, wo es ſich um die Verdorbenheit des Textes handelt, keine direkte kritiſche Beweiskraft; und daß der Text unſrer hebräiſchen Handſchriften lange nicht bis in ſeine Integritätsperiode reicht, iſt anerkannt. Den 68. Pſalm dagegen halte auch ich hier für entſcheidend. Dort verhält ſich aber Alles grade umgekehrt; dort

ſind die Worte זה סיני unentbehrlich für den Rhythmus; dort iſt der beſungene Gegenſtand der Zug durch die Wüſte, und in dieſem Zuge bildet der Sinai den glorreichſten Punkt:

ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים
זה סיני מפני אלהי ישראל:

hier, im Gegentheil, ſind die Worte זה סיני unverſöhnlich mit dem Rhythmus; hier iſt der beſungene Gegenſtand die Befreiung des jüdiſchen Volks von dem Drucke Jabin's und die Schlacht bei Thaanach, und zu dieſen Ereigniſſen ſteht der Sinai auch nicht in der entfernteſten Beziehung. Unzweifelhaft erſcheint es mir deshalb, daß unſre Worte eben aus der obigen Parallelſtelle, ſei es als anfängliche Randgloſſe, ſei es als direkte Emendation, in den Text des Debora'ſchen Liedes hineingetragen worden ſind; und ſo habe ich denn auch, aus den angeführten Gründen, keinen Anſtand genommen ſie, als eine offenbare Interpolation, wieder daraus zu entfernen.

הרים נזלו] Die Vulgata überſetzt dieſe Worte: montes fluxerunt; und in Uebereinſtimmung damit Luther, Herder, Juſti, Maurer, Kalkar, Ewald: „Die Berge ergoſſen ſich (zerfloſſen, zerrannen),“ indem ſie נזלו für das Kal von נזל halten, welche Wurzel jedoch nicht zerfließen, ſondern fließen, rieſeln bedeutet (vgl. Geſen. Wört. sub voce). Jenes, bemerkt ſchon Stuber, wird durch נמסו ausgedrückt (Micha 1, 4; Pſ. 97, 5.), deſſen Stelle נזל auch dann nicht einnehmen kann, wenn man mit Hitzig (zu Jeſ. 64, 2.) der Bedeutung diffluere die von defluere unterlegt. Dagegen übertragen der Chald., Syr., Arab., die LXX., Hollm., Roſenm., du Wette, Kem., Boettg., Alle in dem Sinne: die Berge erbebten; Bertheau: ſchwankten; indem ſie mit Recht das Verb als Niph. von זלל mit aufgehobener Dageſſation נָזְלוּ für נָזַלּוּ, Jeſ. 64, 2., nach der Analogie נָבְלָה für נָבַלָּה, 1 Moſ. 11, 7. und יָזְמוּ für יָזַמּוּ, 1 Moſ. 11, 6. (vergl. Geſen. Lehrgeb. S. 372.) betrachten. Im Arabiſchen wird زَلْزَلَ = زَلَّ vom Erdbeben gebraucht, welches ſelbſt زِلْزَالٌ heißt.

Des Liedes erster Abschnitt.

V. 6—11. Debora.

Nach Beendigung des Vorspiels wirft die Dichterin, das eigentliche Lied beginnend, zuerst einen Rückblick auf die traurigen Zustände, in die, vor ihrem Auftreten, das Land seit dem Tode Ehud's verfallen war, indem sie, das staatseinheitliche Prinzip festhaltend, die bedrückte Lage der Stämme Sebulon und Naphtali als die des ganzen Volkes schildert, und will, daß der Staat sich in jedem seiner Bürger, jeder Bürger sich im Staate fühle. Doch andeutend, daß in der höchsten Noth Gott immer bereit ist zu helfen, stellt sie sich als das bloße Werkzeug Jehova's dar, und wälzt das Verdienst der durch sie erwirkten Wiederbefreiung Israels von sich selbst, nächst Gott auf die Thatkraft der jüdischen Fürsten ab. In Verbindung mit ihrer Aufforderung an das Volk zur dankbaren Anerkennung dieses Verdienstes, entwirft sie dann in wenigen aber meisterhaften Umrissen ein Bild des gedeihlichen Treibens der wieder freien Nation, dessen lebendige Malerei um so wirksamer hervortritt, als es mit der vorhergehenden Schilderung gänzlicher Erschlaffung einen vollkommenen Kontrast bildet. Und eben durch diese kontrastirende Schilderung früherer und gegenwärtiger Zustände dem Volke die Früchte der Erhebung vor Augen zu halten, zugleich aber ihm seine Verhältnisse zu derselben und die daraus erwachsenen Pflichten der Dankbarkeit gegen Jehova und Seine Führer in Israel an's Herz zu legen, scheint der Hauptzweck dieses Abschnittes zu sein.

Vers 6—8*.

Die Noth und die Hülfe.

Vers 6.

[בימי שמגר וגו׳] Die Formel בימי bezeichnet und kann nur die Perioden berühmter oder an der Spitze der öffentlichen Volksangelegenheiten stehender Männer bezeichnen. Von Samgar wissen wir das letztere, Richt. 3, 31. Dürfen wir an-

nehmen, daß Josephus (Alterth. 5, 4, 3.), welcher ihn das Richteramt nur ein Jahr bekleiden läßt, aus einer zuverlässigen Quelle schöpfte? Wie dem jedoch auch sei: es liegt zwischen dem Tode Ehud's und dem Auftreten Debora's ein Zeitraum, nicht grade von zwanzig (denn wie 80 und 40 ist 20 im Hebräischen eine unbestimmte Zahl) doch von mehreren Jahren, welche die Dauer des Richteramtes Samgar's und Jael's begriffen. Wir haben in dem Letztern also zweifelsohne den Nachfolger des Erstern in seiner öffentlichen Würde anzuerkennen, und daß das Buch der Richter ihn nicht namhaft macht, dürfte seinen Grund eben in seiner kraft- und thatlosen Führung haben. Auch 1. Sam. 12, 11. geschieht eines sonst unbekannten Richters Bedan Erwähnung. Hollm., Stud., Berth. u. A. sind derselben Meinung. Dagegen wollten Cleric., Rosenm. und neuerdings Boettger, daß unter Jael hier die Mörderin Sisera's zu verstehen sei. Ihre meist negativen Gründe sind durchaus nichtiger Art, und mit Recht hebt Bertheau hervor, wie unpassend es sein würde an die Keniterin zu denken, da 1) gerade in ihre Zeit die Erhebung Israels fällt, welche den Gegensatz zu der frühern Knechtschaft bildet, und 2) nach der Frau des Keniten Cheber doch schwerlich ein Zeitraum in der israelitischen Geschichte bezeichnet werden konnte.

חדלו ארחות] Das Verb חָדַל heißt aufhören etwas zu thun, besonders die gewohnte oder schuldige Thätigkeit zu entfalten oder darzustellen; deshalb ruhen, feiern, jedoch im üblen Sinne: da wo man nicht feiern sollte, d. h. in Unthätigkeit versunken sein. Dies ist auch hier und in dem folgenden Verse die eigentliche Bedeutung des Wortes, welche in dem bloßen feiern, wie Herd., Justi, de Wette, Maur., Ew., Berth. übersetzen, keineswegs liegt. Falsch übertragen Hollm., Rosenm., Kalkar und Andere: cessabant viae; nicht viel besser der Syrer: ܒܛܠܘ ܐܘܪܚܬܐ, der Arab.: انقطعت الطرق, und die Vulg.: quieverunt viae; richtig der Chaldäer: פסקו עדי אורחן, und auch die LXX., Studer und Kemink nehmen das Verb, freilich ohne den eigentlichen Grund erkannt zu haben, in der wahren Bedeutung verlassen sein, vgl. Jes. 53, 3. und das arab. خذل.

Es knüpft ſich an unſre Worte nemlich ein Doppelſinn. אֹרַח, von der ungebr. Wurzel אָרַח = ארך, beſtimmen, bedeutet in poetiſcher Sprache zugleich Weg und Handlungsweiſe, und die Dichterin will nicht allein die bedrückte Lage der beiden Stämme Sebulon und Naphthali, und die Zerſplitterung des ganzen Landes andeuten, ſondern auch Beides, ihrer theokratiſchen Anſchauungsweiſe nach, als die ſtrafende Folge des geſunkenen religiös-moraliſchen Zuſtandes des Volkes darſtellen. Eben ſo wenig wie hier, hat man in den beiden folgenden Versgliedern:

וְהֹלְכֵי נְתִיבוֹת יָלְכוּ
אֲרָחוֹת עֲקַלְקַלּוֹת

den ähnlichen Doppelſinn erkannt. Zuvörderſt darf חלכים nicht als reines Partizipium mit Subſtantivgeltung gefaßt werden, obſchon de Wette, Ew., Berth. und Andere es thun, weil Debora noch von der abſoluten Vergangenheit redet und folglich ein Widerſpruch darin mit dem folgenden Imperf. liegen würde. Vielmehr iſt, wie immer wenn das Partiz., welches nicht an ſich, wie man mit Unrecht annimmt, die Geltung eines Verb. fin. hat, in dieſem Sinne ſteht, היה zu ergänzen und zwar in der 3. Perſ. Pl. Imperf., welches hier in der Vergangenheit das was nach dem Ermeſſen Debora's hätte ſein ſollen, wie Luther richtig gefühlt hat, nicht was zu ſein pflegte, (Hollm., Maur., Roſenm., Kem., Boettg.) ausdrückt (vgl. Geſen. Gr. §. 125, 3.). Dann aber bedeutet נתיבות weder Heerſtraßen (Roſenm.), noch öffentliche (Hollm.), breite (Kem.) oder gebahnte, betretene Wege (Maur., de Wette, Stud., Boettg. u. A.), ſondern einfach die Pfade, d. h. in einem Sinne die zur allgemeinen Benutzung beſtimmten Pfade, im andern die vom Geſetze vorgeſchriebene Handlungsweiſe; und im Gegenſatze dazu: ארחות עקלקלות, in einem Sinne die (unerlaubten) Schleich- und Nebenwege, im andern das ſich gegen das Geſetz auflehnende eigenwillige Thun und Treiben. Weil Jeder ſeinen eigenen Weg verfolgte, ohne ſich um das Geſammtwohl zu kümmern, und ſeinen perſönlichen Intereſſen die Intereſſen des hebräiſchen Staatskörpers zum Opfer brachte; deshalb auch, ſtellt die Dichterin als unausbleibliche Folge dar, kam man unter den Druck der Fremdherrſchaft und war ge-

nöthigt (in den ſo unterworfenen Stammgebieten) die bequemen Landſtraßen für den Verkehr aufzugeben, und ſich auf beſchwerlichen Nebenpfaden von einem Orte zum andern zu ſchleichen.

Stuber und Hitzig (der Proph. Jerem.) meinen zwar, daß an der Stelle Jeſa. 18, 15. נתיבות durch דרך לא סלולה erklärt wird; doch irren ſie: denn offenbar ſteht dort דרכיהם im Gegenſatz zu נתיבות, נתיבות דרך לא סלולה gleichbedeutend mit דרכים, beide Ausdrücke im abſtrakten Sinne gefaßt, und der erſtere im Genitivverhältniß zu דרך לא סי wie כרדיהם zu שבולי ע. Grundfalſch aber iſt Hitzig's Auffaſſung der Stelle Spr. 12, 28: בארח צדקה חיים ודרך נתובה אל מות, wo er: „die Richtung des Seitenweges führt zum Tode" überſetzt (!). Im Gegentheil iſt es klar daß, wie חיים und לא מות, ſo auch ארח צדקה und דרך נתיבה hier vollkommen ſynonyme Begriffe ausdrücken, und dieſe Stelle meine Anſicht über נתיב alſo unwiderleglich bekräftigt. Bertheau (die Sprüche Sal.) will in dem ה der Femininform, im Widerſpruch mit den Maſorethen, das Suffix der dritten Perſon erkannt und: „der Weg ihres, nämlich der Frömmigkeit Pfades iſt Nicht-Tod" überſetzt wiſſen. (!)

Ein Auflehnen gegen נתיב nun liegt in dem Adjekt. עקלקל, perversus, eigenwillig im Widerſpruch gegen das Rechte, Pſ. 125, 5; verkehrt. Trefflich überträgt Geſenius die Worte ארחות ע: Abwege; doch bleibt es immerhin äußerſt ſchwierig unſrer ganzen Stelle einen entſprechenden Ausdruck zu leihen. Der Chaldäer überſetzt: דהוו מהלכין בשבילין דתקנין תבוי למהוי אזלין באורחן מגנבין: der Syrer: ; und eben ſo der Araber. Die LXX: καὶ ἐπορεύθησαν ἀτραπούς, ἐπορεύθησαν ὁδοὺς διεστραμμένας; die Vulgata: et qui ingrediebantur per eas [semitas], ambulaverunt per calles devios; die Neuern in dem Sinne de Wette's und Ewald's. — In mehreren Codd., Kenn. 150. 160. u. A. de Rossi 211. u. A. fehlt das ו copul. vor חלכי; iſt aber echt.

Vers 7.

חדלו פרזון וגו׳] Ich habe ſchon oben die richtige Bedeutung von חדל hervorgehoben. Unter keinen Umſtänden würde die Uebertragung: „es fehlten Führer in Israel" (Vulg.,

Luth., Justi, Hollm., Maur., de Wette u. A.) zuläſſig ſein; denn daß ſie nicht fehlten, ſondern bloß in Unthätigkeit verſunken waren bis Debora ſie zum Handeln antrieb, lehrt die Folge. Herd., Ew., Boettg., Berth. überſetzen: „es feierten die Führer" u. ſ. w., nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ein hier durchaus unpaſſendes Wort. Uebrigens habe ich den Ausdruck: thatkraft-verlaſſen ſein hauptſächlich deshalb gewählt, um das vorhergehende „verlaſſen" zu wiederholen, da im Grundtext dieſe Wiederholung von großer Wirkung iſt.

Statt פרזון leſen — eine offenbare Korrektur — Codd. Kenn. 107. 213. 532; de Rossi 789. פרזות, und ebenſo der Chald., Syr. und Arab., indem ſie darunter „unbefeſtigte Dörfer und Flecken" verſtehen, welche Uebertragung noch Studer und Kemink vertheidigen: denn wie leicht und gefällig werde nicht der Sinn, meint der Erſtere, wenn neben der Verödung der öffentlichen Landſtraßen auch die der offenen Flecken oder Dörfer erwähnt werde, deren Bewohner vor dem Feind in den ummauerten Städten Schutz geſucht hätten? Er vergißt, daß wir für einen ſolchen Belagerungszuſtand ſelbſt in den bedrückten Stammgebieten Sebulon's und Naphthali's durchaus kein hiſtoriſches Zeugniß beſitzen; ja, daß nach der beſtimmten Andeutung des Textes Kap. 4. 6. 10. 12. 13. und mit der Thatſache vor Augen, daß Barak ſeine 10,000 Mann ungehindert von Kedes bis zum Thabor führte, auch nicht einmal daran gedacht werden darf. Dazu würde, wie Bertheau richtig bemerkt, das Feiern der offenen Gegenden keinen ſo paſſenden Gegenſatz zu dem Aufſtehen der Debora bilden, als das „Feiern" — an welchem Ausdruck Studer freilich mit Recht Anſtoß nimmt — der Führer. Herder verſteht unter פרזון „Verſammlungen d. h. Stände" (!); Michaelis und Kalkar: Ebenen; Lette, Schnur., Hollm. u. A.: Richter, indem ſie dieſe Bedeutung auf eine mehr als zweifelhafte Weiſe von der arab. Wurzel פרז als secandi et discernendi notionem hab. ableiten. Die Vulgata überſetzt: fortes; der Cod. Vat. der LXX: δυνατοί und verſchiedene andere Handſchr. mit Theodoret: οἱ κρατοῦντες. Inſofern nur tapfere Männer zu Führern gewählt zu werden pflegten, iſt dieſe Bedeutung die richtige: denn daß פרזון hier im kollektiven Sinn wirklich für

Führer steht, geht unwiderleglich aus dem Vergleiche mit V. 11. hervor, wohin ich verweise.

שקמתי אם וגו] Irrthümlicherweise wird עד hier in den Codd. Kenn. 76. 196. wiederholt. An den Ausdruck אם, Mutter, knüpft sich ein doppelter Begriff: der des Ansehens, welcher überwiegend hervortritt, und der des Weibes; denn in keinem andern Sinne nennt Debora sich Mutter — daß sie bildlich spricht, versteht sich von selbst — als um anzudeuten, daß sie mit voller mütterlicher Autorität aufgetreten war, um ihren Plan für die Befreiung der bedrückten Stämme zur Ausführung zu bringen. Damit aber das für den jüdischen Männerstolz verletzende Gefühl, daß das Volk seine Befreiung in der Mutter doch immerhin einem Weibe verdanke, nicht erweckt werde, und sie jeden Schein der Anmaßung von sich entferne (vgl. Kemink), wendet sie gleich darauf mit echtem weiblichen Takt das wahrscheinlich dem ganzen Volke bekannte Sprüchwort: „Wählt doch der Herr (die) Steinmetzen, wann die Thore verfallen sind" auf sich an, und stellt sich so als das bloße Werkzeug Gottes dar.

Vers. 8.

יבחר אלהים חרשים
אז לחם שערים] Freilich sind diese Worte bis jetzt in einem von dem obigen gar verschiedenen Sinne aufgefaßt worden, und zwar wohl deshalb nur, weil der gewöhnliche Text חרשים statt חרשים lies't, ohne daß Eine der bekannten Handschriften die letztere Lesart bestätigte.

Man pflegt daher auch mit unseren Worten einen neuen selbstständigen Satz zu beginnen, den Ew., Kem. und Berth. sogar erst mit den beiden folgenden Versgliedern abschließen, und ihn in einem dreifachen Sinne aufzufassen: 1) in dem der Wahl neuer Dinge von Seiten Gottes, nemlich a. neuer Kriege oder b. eines Weibes um die Befreiung Israels zu erwirken; und zu diesem Ende an den Thoren Kampf (und Sieg); 2) in dem der Wahl neuer Götter von Seiten Israels, und in Folge dessen Belagerung der Thore durch die Feinde; 3) in dem der Wahl neuer Richter oder Obrigkeiten, sei es von Seiten Gottes oder des Volks, und im Gefolge dessen Wiedereroberung verlorener Städte durch die Israeliten.

In Uebereinſtimmung mit der erſteren Auffaſſung überſetzt der Syrer: ܚܕܬܐ ܡܫܚ ܐܠܗܐ ܘܠܚܡ ܣܥܪ̈ܐ ܒܛܠ elegit Deus rem novam, ac tunc panem hordeaceum; und ebenſo der Arab. Die Vulgata: Nova bella elegit Dominus, et portas hostium ipse subvertit; Luther ebenſo, doch unklarer: „Ein Neues hat Gott erwählet, er hat die Thore beſtritten", und Kemink: Elegit Deus novas res (sive: mulieres), mox portae oppugnatae sunt, neque clypeus etc. Gegen dieſe Uebertragungen, denen auch Kalkar ſich anſchließt, iſt zuvörderſt im Allgemeinen einzuwenden, daß ſie, ungetreu wie ſie ſind, dennoch keinen logiſchen, verſtändlichen oder natürlichen Sinn geben; im Beſondern aber: 1) daß nicht חדשים ſondern חדשות Jeſ. 42, 9; 48, 6. oder חדשה Jeſ. 43, 19; Jer. 31, 22. neue Dinge bedeutet; 2) daß ſelbſt für חדשות weder „(neue) Kriege" noch „(neue) Weiber" geſagt werden könnte; 3) daß, wenn die Vulgata אז als et faßt, oder Luther es ganz übergeht, beide (לֶחֶם ſtatt לָחֶם punktirend) dadurch eine Verbindung und einen Sinn in den Text hineinlegen, den er nicht trägt, und wegen des אז unmöglich tragen kann; 4) daß nur „Thore", nicht „Thore der Feinde" im Texte ſteht; 5) daß, angenommen ſelbſt לָחֶם oder לֶחֶם bedeute wirklich Bekämpfung, Belagerung, was es im eigentlichen Sinne nicht thut, darin doch auf keine Weiſe das Erfolgreiche derſelben, die Zerſtörung der Thore oder die Eroberung der Städte liegt; 6) daß es ungewiß bliebe, ob eine Belagerung von Seiten der Israeliten oder ihrer Feinde damit gemeint ſei; 7) daß aber, die eine oder die andere dieſer Bedeutungen angenommen, die Dichterin wohl ohne Zweifel den ſpeziellen Namen יהוה für den allgemeinen אלהים geſchrieben haben würde. Was zuletzt das Gerſtenbrod des Syrers betrifft, (auch einige Handſchr. der LXX. haben ὡς ἄρτον κριθινον, welches vermuthen läßt, daß man לֶחֶם שְׂעֹרִים, las) ſo verſucht Theodoret, jedoch vergeblich, dieſe ſonderbar-irrthümliche Uebertragung alſo zu erklären: Israelitas relicto meliore elegisse deterius et noxium, quemadmodum quis spreto pane triticeo, qui ei commodum alimentum praebere possit, hordaceum eligat, qui vel minus commodum alimentum suppeditet, vel etiam noceat.

Nach der zweiten Auffaſſung paraphraſirt der Chaldäer: כד אתרעיאו בני ישראל למפלח לטעותא חדתן דמקריב אתעבידא דלא אתעסקו בהון אבהתהון אתו עליהון עממיא ושרדונן מקרויהון: , quando voluerunt filii Israel ad serviendum erroribus (idolis) novis, qui de proximo facti sunt, quibus non studuerunt in iis patres eorum, venerunt contra eos gentes, et expulerunt eos ex urbibus eorum. So auch die meiſten Codd. der LXX: ἐξελέξαντο θεοὺς καινούς· τότε ἐπολέμησαν πόλεις ἀρχόντων. Lette, Schnur., Hollm., Maur., Roſenm., Boett.: Elegit (Israel) deos novos; tunc facta portarum oppugnatio; Herd., de Wette, Stud.: „Es (man) erwählte (hatte erw.) neue Götter: da war Krieg (Streit) an den Thoren.“ „Das ganze Buch der Richter“, bemerkt Herder, und er hätte ſagen können das ganze Alte Teſt., „geht von dieſem Begriffe aus, und ſchreibt dieſer Urſache, völlig nach dem Geſetz Moſes, allen Verfall des Landes zu.“ Ebenſo Studer. Aus dieſer Wahrheit ſchöpft die entſprechende Auffaſſung nun zwar eine Stärke, welche durch die theils nichtsſagenden, theils falſchen Einwürfe Bertheau's dagegen noch gewinnt, allein es treten ihr dennoch unüberwindliche Bedenken entgegen: 1) läßt ſich יבחר nicht auf das unmittelbar vorhergehende ישראל beziehen, wie Hollm. u. A. gar zu leicht angenommen haben, weil a. der Eigenname ישראל niemals als Ellipſe vorkömmt, und b. nicht Israel, ſondern Debora dort das Subjekt der Handlung iſt. Dies haben auch Köſter, Ew. u. A. gefühlt und deshalb das Werk im unbeſtimmten Sinne gefaßt; doch 2) drückt der Hebräer nicht unſer man in ſeiner allgemeinen Bedeutung durch die 3 Perſ. Sing. aus, wie Geſenius (Gr. §. 134, 3.) u. A. irrthümlich lehren, ſondern nur in dem beſchränkten Sinne für irgend Jemand; und um die beſprochene Auffaſſung zu rechtfertigen, hätte unbedingt die 3 Perſ. Plur. gebraucht ſein müſſen; 3) drückt das hebräiſche Imperf. nirgends die abgeſchloſſene Vergangenheit, das Plusquamperfektum aus; und doch, weil die Rede bereits bis in die dem Auftreten Debora's folgende Zeit vorgeſchritten iſt, ließe ſich, ohne einen durchaus unannehmbaren Anachronismus anzunehmen, dem Imperf. יבחר hier keine andere Geltung zuſchreiben, wie auch Herd., Ew., Berth. u. A. in Uebereinſtimmung mit der beſprochenen Anſicht richtig erkannt haben; denn das Imperf. hier als Aoriſt der

Vergangenheit, wie häufig in dichteriſcher Schreibart, oder als dichter. praes. histor. mit Studer zu faſſen, iſt ganz und gar unzuläſſig; 4) konnte Debora ſchwerlich, von ihrem theokratiſchen Standpunkte aus, von ihrem Volke ſagen, daß es ſich neue Götter, ſtatt daß es ſich Götzen zu Göttern gewählt habe. Wenn Studer (zu Kap. 11, 24. und 30—31.) meint, daß dort „Camos dem Jehova als gleichberechtigter Gott mit der größten Unbefangenheit an die Seite geſetzt und mit ihm auf Eine Linie geſtellt wird", ſo zieht er einen Schluß aus dem Texte, der wahrlich nicht darin liegt. Zu allen dieſen treten endlich noch die bereits oben unter 5) und 6) angeführten Schwierigkeiten.

Der dritten, der Auffaſſung Ewald's gemäß, überſetzt derſelbe:

> Man erwählet neue heilige Richter:
> da war Eroberung der Thore von Städten,
> ohne daß ein Schild erſchien u. ſ. w.

und ihm folgt Bertheau. „אלהים muß hier" bemerkt der Erſtere vollkommen richtig, „nach uraltem Sprachgebrauche, zugleich auf Menſchen gehen; die heilige Obrigkeit, welche ſtatt Gottes iſt auf Erden, wie 2 Moſ. 21, 6; 22, 7. 8." Auch darin hat dieſer Gelehrte Recht, daß er dem Imperf. יבחר die Bedeutung des Praeſ. beilegt. Aber eben ſo ſehr irrt er in allem Uebrigen, und noch mehr Bertheau. Dieſer ſagt: „Die neuen Richter ſind die, welche zu Debora's Zeit, an die Stelle der frühern unthätigen V. 7. treten", und Jener: „ſobald die neuen Richter erwählt waren, wurden ſofort die Feinde beſiegt, und zwar wunderbarerweiſe nicht von einem wohlgerüſteten Heer, ſondern einem ſchnell zuſammengerafften, wo weder Schild noch Lanze zu ſehen war." Beide vergeſſen zu erklären, weshalb Debora und Barak, (da nur Sebulon und Naphthali unter dem Drucke Jabin's lagen und wenn möglicherweiſe ſie ohne Waffen gedacht werden dürften, davon doch bei den übrigen mit ihren verbündeten Stämmen Ephraim, Benjamin, Manaſſe, Simeon, Juda und Iſſaſchar (ſ. weiter oben) keine Rede ſein kann) vorgezogen haben ſollten eine nakte Rotte ſtatt ein wohlgerüſtetes Heer gegen den furchtbaren Feind aufzubieten. Beide vergeſſen, daß in unſerm Liede

nur von einem gleichzeitigen Richter Israel's gesprochen wird, und daß, wie Jael der Nachfolger Samgar's, so Debora die Nachfolgerin Jaels, und jedenfalls sie allein Richterin in Israel war, als sie dessen vollkommene Wiederbefreiung bewirkte. Ewald und Bertheau treten also in einen wahrhaft schroffen Widerspruch nicht allein mit der Geschichte überhaupt, sondern auch mit dem Text des Liedes selbst. Die hebräische Dichterin besingt die eine glänzende Feldschlacht in der Jehova und ein paar heldenmüthige Stämme Seines Volks die sie bedrückende feindliche Macht mit einem Schlage vernichteten: die deutschen Gelehrten wollen wissen, daß alles Dies vielmehr das Resultat einer Art von Bauernkrieg war, in dessen Verfolg Festung nach Festung, von nakten oder doch nur etwa mit Heugabeln und sonstigem Ackergeräth bewaffneten Horden belagert und erstürmt (Berth.), sich ihnen wunderbarerweise ergeben mußten. Wie aber zu diesen Belagerungen die dennoch später beschriebene Feldschlacht sich verhalte, darüber schweigen sie. Ferner macht sich, außer 5) und 6) besonders der 2te oben angeführte Grund auch gegen ihre Auffassung geltend, um so mehr als Bertheau meint: „es heißt ganz allgemein יבחר man erwählt neue Richter, das kann sein das Volk oder da Jahve als Subjekt zu ergänzen nahe liegt (!!), Jahve erwählt neue Richter, welche statt seiner und in seinem Namen das Volk leiten"; als ob der Name Gottes sich je im A. T. als eine zu ergänzende Ellipse fände, als ob eine solche „Wahl neuer Richter" im allgemeinen Sinne der bestehenden Obrigkeiten genommen und folglich die jüdischen Stammfürsten und Familienhäupter einschließend, unter damaligen Verhältnissen auch nur im Bereich der Möglichkeit gelegen hätte!

Erfüllt denn keine der bisherigen Erklärungen unsrer Stelle auch nur im entferntesten ihren Zweck: so werfen wir zunächst einen kritischen Blick auf den Grundtext. Was uns sogleich in die Augen springt, ist der sprüchwörtliche Karakter des Verses — ein Karakter, mit dem nicht selten sowohl Reim als Buchstabenspiel verknüpft ist —, und erinnern wir uns zugleich, wie geeignet die vorhergehenden, wenn auch noch so bescheiden ausgesprochenen Worte Debora's waren, ohne eine Hinweisung auf höheren Einfluß, den jüdischen Män-

nerſtolz zu verletzen: ſo drängt ſich uns von ſelbſt die Lesart חרשים ſtatt חדשים auf, und in der That muß jeder Zweifel über ihre Urſprünglichkeit ſchwinden, inſofern der daraus entſpringende Sinn:

Wählt doch der Herr (die) Arbeiter [Steinmetzen]
Zur Zeit des Verfalles der Thore;

in der innigſten logiſchen Verbindung mit dem Vorhergehenden ſteht, den Zweck deſſelben vollendet der grammatiſchen Konſtruktion ihre einfachſte Form giebt, mit einem Wort, alle Schwierigkeiten der Erklärung plötzlich beſeitigt.

Wir ſehen zugleich auch weshalb der Text אלהים und nicht יהוה hat: weil das Sprüchwort aus dem gewöhnlichen Leben gegriffen und bloß, einen ſchlagenden Doppelſinn bergend, mit richtigem Takt und Gefühl von Debora auf ſich ſelbſt und ihre Zeit angewandt worden iſt. אלהים nemlich trägt den Doppelſinn: Gott, und (die göttlich-eingeſetzte, Gottvertretende menſchliche Obrigkeit:) Richter, (ſpäter:) König; wie שערים den der Thore einer Stadt und zugleich der des israelitiſchen Staatsgebäudes. Der letztere läßt ſich nicht wiedergeben, und wenn dies auch mit dem erſteren der Fall iſt, — Herr als den Herrn eines Hauſes oder Pallaſtes und als den des Himmels und der Erde, Gott, gedacht, — muß doch die Ueberſetzung, weil wir nicht gewohnt ſind an den Ausdruck „Thore", die öffentlichen Berathungs- und Verſammlungsorte der Israeliten, die altjüdiſche Idee zu knüpfen, und unſre Sprache, in einem Sinn zu „Arbeitern" oder „Steinmetzen" den beſtimmten Artikel verlangt, im anderen ihn aber nicht geſtattet, in ſo fern ſtets ſehr mangelhaft bleiben.

אז] In Betreff der allgemeinen Bedeutung dieſes Partikels verweiſe ich an den Exkurs. Es giebt ſich hier als Subſt. in accus. zur Zeit, durch den folgenden doppelten Genitiv kund, während ein folgendes Verb ſeine Geltung als Konjunktion bedingt haben würde. Wie falſch übrigens die ſchon an ſich mißliche Anſicht Ewald's iſt, daß אז „überall wo es in dieſem Liede ſich findet, auf den großen Augenblick des Siegs hinweiſ't", wird die Folge zeigen.

לחם] Die Punktation dieſes Wortes ſchwankt in den Handſchr. zwiſchen לָחֶם und לֶחֶם, bald als Milel bald als

Milrà akzentuirt. Die erstere Schreibart mag man mit Maurer (Handwbuch sub voce) richtig als Infin. Piel von לָחַם vgl. Hiob. 9, 30., oder mit Andern anders betrachten: es kömmt der Form hier jedenfalls die Verbalgeltung zu, nicht, wie Gesenius u. A. wollen, in der abgeleiteten Bedeutung Kampf, sondern in der Grundbedeutung Fraß = Verzehrung, vgl. 5 Mos. 32, 24., bezogen auf Thore oder Bauten überhaupt, Verfall. So auch bedingt es der Sinn.

V. 8*—9*.

Die Vermittler der Hülfe.

Vers. 8*.

אם יראה וגו׳] Daß אם nicht die Bedeutung: ohne daß trägt, wie Ewald übersetzt als das einzige verzweifelte Mittel unsern Vers in eine nähere Verbindung mit dem irrthümlich von ihm aufgefaßten Sinn des Vorhergehenden zu zwängen, braucht kaum gesagt zu werden; und ebenso unbegründet ist die dasselbe bezweckende Uebertragung neque-neque, Hollm., Rosenm., Kem. u. A., wofür אם-ואם stehen oder die Negation hätte vorangehen müssen. Ueberhaupt liegt der einstimmigen Auffassung unsres Versgliedes ein doppelter Irrthum zu Grunde: 1) nemlich nimmt man אם im positiv-verneinenden statt fragend-emphatisch bejahenden Sinn; und 2) knüpft man an das Imperf. des Verbs die Bedeutung des Praeter. statt des Praes., da doch die Chronologie jedes Abschnittes des Liedes regelmäßig fortschreitet, und die Sängerin in ihrer Schilderung des unsrigen bereits die Zeit der Noth verlassen hat und eben im Begriffe steht, im Hinblick auf die sie umgebenden Zustände, den Fürsten ihren Dank für das durch sie Vollbrachte auszusprechen.

Wir müssen uns Debora umringt von den im Schmucke eigener und erbeuteter Waffen strahlenden Kriegern ihres Volkes denken, wie sie mit einem Blick stolzer Befriedigung ihre Reihen mustert, und mit einem vor Siegesjubel schwellenden Herzen ausruft: „ob man einmal wieder Schild und Lanze unter den Abertausenden Israel's sehe?!" Das erhabene Schauspiel, welches sich vor ihren Augen entfaltete: ein zur Siegesfeier versammeltes und zum Theil nach Jahren schweren Druckes

wieder freiheitathmenden Volkes, war nächst Gott ihr Werk; doch mit jener Bescheidenheit, welche gewöhnlich mit wahrer Größe Hand in Hand geht, wälzt sie jedes Verdienst von sich ab, und kennt kein anderes Gefühl als das des Dankes gegen die Männer, welche unter ihrer begeisterten Leitung den hohen Plan der Wiederbefreiung Israels zur Ausführung brachten. Ja, fügt sie deshalb ihrem Ausrufe fast unmittelbar hinzu, ja, meinen innigsten tiefgefühlten Dank den Fürsten Israels, sie, die das Volk zur Erhebung entflammten!

ובארבעים אלף וגו׳] Es bedeutet dieser Ausdruck nicht „bei 40,000 Mann" als die ungefähre damalige Zahl der waffenfähigen Mannschaft der Israeliten, wie man gewöhnlich mit Hollmann u. A. annimmt, oder der zwölf Stämme mit Ausschluß Juda's, wie Studer fälschlich meint; denn diese kleine Zahl hat auch nicht den Schein der Wahrscheinlichkeit für sich (vgl. Kap. 20, 15—17.). Noch weniger giebt unsre Zahl die Stärke des Heeres an, welches sich „freiwillig" zum Kampfe stellte, wie Ewald (Gesch. des Volkes J. II. S. 380.) und Bertheau behaupten; denn ihrer Einbildung in Betreff dieses Punktes steht das positive, wiederholte Zeugniß der Geschichte gegenüber (Kap. 4, 4. 10. 14.). Vielmehr ist der Ausdruck hier ohne allen Zweifel mit Rosenm. in dem unbestimmten Sinne zu verstehen, in dem wir Abertausende zu gebrauchen pflegen, vgl. 1 Mos. 7, 17. und zahlreiche andere Stellen.

Vers 9.

לבי לחוקקי ישראל] Irrig übersetzt Studer לבי: ich liebe, und unerträglich Justi: Ich faßte Muth zu Israel's Gebietern. לבי mein Herz, als Sitz der Gefühle und Empfindungen, hier des Dankes. So haben schon Herder und Hollmann den Ausdruck gefaßt (vgl. oben). ל Zeichen des Dativ's. Ganz falsch ergänzen der Syrer und Araber, welche überhaupt den Sinn mißverstehen, und mit ihnen Ew., Kem. u. A., דבר, indem sie mit einem Anstrich frömmelnd-kränklicher Sentimentalität übersetzen: „Mein Herz sagt den Gebietern Israels, denen, die sich muthig zeigten im Volk: segnet Jahve'n!" Die Schlußworte, die auch Bertheau widersinnigerweise herbeizieht, gehören dem folgenden Verse an.

והמתנדבים בעם Obſchon Stuber bereits gegen Maurer u. A. geltend machte, daß die Präp. ל hier nicht zu wiederholen ſei, da המתנדבים ja offenbar eine Appoſition zu לחקקי bilde, behauptet Boettger wieder das Gegentheil, und will mit Herder das Wort von den Freiwilligen des gemeinen Volkes im Gegenſatz zu den Fürſten verſtanden wiſſen. נדב, im Hithp., (vgl. oben S. 46.) bedeutet, ſich zu Erhebern machen בעם unter dem Volke; daher im Partiz. die das Volk Erregenden oder die Erreger des Volks.

Vers 9*—11.

Die Früchte der Erhebung als Grund des Dankes gegen Gott und die Fürſten.

Ewald, dem Keminf und Bertheau beipflichten, hat den ſonderbaren Gedanken: „es ſcheint, als ob im V. 10. die verſchiedenen Arten des aus dem Kriege heimkehrenden Heeres beſchrieben werden, aber noch etwas genauer unterſchieden als V. 9.“, wie wenn das Lied unmittelbar nach der Schlacht, etwa im Thale Kiſchon gedichtet und geſungen wäre, und nicht ſchon die ſegensreichen Folgen der wiedererrungenen Freiheit ſchildere. Daß die Aufforderung Debora's ſich zum Preiſe Gottes für die durch Ihn bewirkte Rettung zu vereinigen, an alle Klaſſen der Nation ergehe, wird einſtimmig von den Erklärern anerkannt. Die Meiſten unterſcheiden: Reiche und Arme; Ewald: ſtreitbare Männer und Beute-vertheilende Weiber (!); dagegen findet Stuber die Gegenſätze nicht ſowohl in der Verſchiedenheit des Standes, als der Verſchiedenheit der äußern, körperlichen Lage oder des Zuſtandes, in dem ſie ſich gerade befinden. Reiten, Sitzen, Gehen können nicht ohne Abſicht neben einander erwähnt worden ſein, und mit den Reitern habe ſich natürlich die Idee des höhern Ranges verbunden.

Ich erkenne in unſern Verſen, wie ſchon angedeutet, eine in wenigen Umriſſen mit Meiſterhand entworfene Schilderung des lebendigen, gedeihlichen Verkehrs und des behaglichen Zuſtandes eines freien, im Gegenſatz zu der erſchlafften, peinlichen Lage eines bedrückten Volkes (V. 6.): in einem Worte, eine Schilderung der alle Klaſſen durchſtrömenden Segnungen

wiedererrungener Selbstständigkeit; und eben der Urheber dieser Segnungen, seines Gottes und seiner Fürsten, soll das Volk eingedenk sein, und ihnen mit lauter Stimme seine Dankgefühle dafür darbringen.

Vers 9*.

ברכי יהוה] Der gewöhnliche Text verbindet diese Worte noch mit dem Vorhergehenden, eben so sehr gegen den Sinn und den Rhythmus wie gegen den Parallelismus. Hier dem Subjekt vorangesetzt, entspricht ברכו dem שיחו womit, nach umgekehrter Redefügung, das folgende Versglied schließt.

Vers 10.

אתנות צחרות] Der Syrer übersetzt: ܐܬܢܐ ܚܘܪܬܐ asinae albae, und noch besser der Araber: الاتن الاشهب asinae ex albo fuscae. Firuzabad, von Lette zitirt, sagt: محور ابل واتان فيها بيض وحمرة i. e. محور dicitur camelus vel asina, in qua album est et rubrum. Es sind also scheckige, weißgesprenkelte oder, weil diese besonders geschätzt wurden, nach unsrer Ausdrucksweise, kostbare Eselinnen gemeint. Außer Reisenden und Frauenzimmern bedienten sich des Esels, des damals bei den Juden allein üblichen Reitthieres, bloß reiche und vornehme Personen; doch brauchten diese sicherlich nicht eben „Anführer" zu sein, wie Bertheau meint (vgl. Winer, Realwört. Art. Esel).

ישבי על מדין] Die Auffassung dieser Worte ist, abgesehen von den veralteten und sinnlosen Deutungen, welche den Ort Middin, Maaße und Gewichte, Sänften u. s. w. unter מדין verstanden wissen wollten, eine zwiefache, je nachdem man diesen Ausdruck in der Bedeutung Teppiche (Sättel) oder Gericht nimmt. Im letztern Sinne haben der Chaldäer, die LXX. und die Vulgata: qui sedetis in judicio übersetzt, und ihnen sind Luther und Justi gefolgt, indem sie מדין irrthümlicherweise für eine Ableitung des Stammworts דין, richten hielten. Es ist ohne Zweifel die aram. Pluralform von מַד für מַדִּים (Gesen. Lehrgeb. S. 523.) von der Wurzel מָדַד ausbreiten = Decke, Teppich. Darüber sind alle neuern Erklärer einverstanden; nur wollen Maur. und Ew.,

der Letztere bloß weil er das aus dem Kriege heimziehende Heer im Auge hat, das Wort ſtatt von den Teppichen, auf denen die angeſehneren oder wohlhabenderen Perſonen im Orient niederzuſitzen pflegen, von Reitdecken oder Sätteln verſtanden wiſſen, ſo daß die Schilderung im Grunde nichts anders als eine fade Wiederholung des vorhergehenden Satzes wäre. Richtig haben den Sinn erfaßt der Syrer und Araber. Der erſtere überſetzt صلحب صبلا, qui in domibus sedetis; eben ſo der letztere, und nach ihnen Herd., Hollm., Roſenm., de Wette, Kem.: „die ihr ſitzet auf (köſtlichen) Decken (Teppichen).“ Alle, will die Dichterin ſagen, die ihr die Segnungen der Freiheit genießet, ob ihr nun euern höhern Vergnügungen folgt, ob ihr euch einer behaglichen Ruhe hingebt,

והלכי על דרך] ob ihr in Frieden euern Geſchäften nachgeht, (denn daß hier die viliores et pauperes gemeint ſeien, wie noch Roſenm. meint, iſt eine durchaus grundloſe Annahme),

שיחו] nicht: denkt auf ein Lied, wie Herder, noch bloß: ſinget, wie man gewöhnlich überſetzt, ſondern, weil שיחו hier dem vorangehenden ברכו יהוה entſpricht, lobſinget!

Vers 11.

Der gewöhnliche Text beginnt מקול מחצצים בין משאבים, und „die Auslegung dieſer Worte und die Feſtſtellung ihres Zuſammenhangs“ bemerkt Studer, „hat mit Schwierigkeiten zu kämpfen, an denen die Bemühung auch des unverdroſſenſten Auslegers zuletzt ermüden muß.“ Wirklich bieten ihre Ueberlragungen ein Chaos ſich widerſprechender Gedanken dar, deſſen harmoniſche Auflöſung im Geiſte des Kontextes man geneigt ſein möchte faſt für ein Ding der Unmöglichkeit zu halten. Der Chaldäer paraphraſirt ſehr unklar: מאתר דהוו אנסין לחון ונסבין מה דבידיהון בית מכונת לסטין ומתובת מכסין על גובין בית שקיא דמיא לאתר דהואה נפקן רנתא דישראל לממלי מיא דלא הואה יכלין לאשמעה קל טרפת פרסת רגליהון מן קדם סנאה ומעיקא: E loco, ubi fuerunt diripientes eos, et capientes quicquid in manibus eorum, domo habitationis latronum, et sessionis sese abscondentium, super cisternis loci irrigationis aquarum, ad locum, quo filiae Israeliticae exire solebant ad implendum hydrias aqua,

quod non possent audire facere vocem strepitus pedum suorum ab osore et affligente. Der Syrer überſetzt: ... (..., meditamini) e verbis scrutatorum, qui sunt inter doctores; der Araber: من كلام الذين يتدبرون الكتب العلما (احصوا scrutamini) e verbis eorum, qui scrutantur libros eruditorum. Die LXX. einige Codd: (διηγεῖσθε) φωνὴν εὐφραινομένων ἀνὰ μέσον ὑδρευομένων, andere: (φθέγξασθε) φωνὴν ἀναχρουομένων ἀναμέσον εὐφραινομένων, noch andere wiederum anders. Die Vulgata: Ubi collisi sunt currus et hostium suffocatus est exercitus; Luther: Da die Schützen ſchrien zwiſchen den Schöpfern; Herder: Ein Lied zum Geſange der Hirten, die zwiſchen den Schöpfebrunnen; Juſti: Wo ſonſt der Bogenſchützen Lärm an Trink-Kanälen ſchallte; Kalkar: procul a voce sagittariorum inter loca etc.; Hollm., Maur., Roſenm., de Wette, Kem.: (Meditamini carmen), ob jubila dispertientium (praedam dividientium) inter haustra etc.

Werfen wir zuvörderſt einen Blick auf den Gedankengang der Dichterin. Ihr Zweck iſt die Früchte der Erhebung zu ſchildern, als einen Grund der Dankbarkeit für Alle, der Freien wie der Unfreien, der Niedrigſten wie der Höchſten. Schon hat ſie die Genüſſe und Vortheile angedeutet, deren unter den Freien die Reichen und Edeln, die Wohlhabenden und Unabhängigen, die Geſchäftigen und Verkehrtreibenden ſich zu erfreuen haben: ſie iſt alſo in abſteigender Ordnung zu den Unfreien gelangt, und als deren Repräſentanten wählt ſie ſehr paſſend ſofort, um die Ganzheit des Gemäldes zu vollenden, deren niedrigſte Klaſſe, die

משאבים] Zwar hat man dieſen nur hier vorkommenden Ausdruck, ein Subſt. deriv. Part. Hiph. von שאב, ſchöpfen, Waſſer ſchöpfen, faſt allgemein als Schöpfrinnen gefaßt und daran, der Phantaſie die Zügel ſchießen laſſend, den Gedanken an kühle, anmuthige Ruheplätze geknüpft (Ew., Berth. u. A.), doch ohne irgend einen Grund; während, wie ich angedeutet habe, der Ideengang und der Zweck der Dichterin uns gebietet dem Worte die ihm ſchon von Luther gegebene Bedeutung (Waſſer-) Schöpfer d. h. Waſſerträger beizulegen, eben die שֹׁאֲבֵי מַיִם Joſ. 9. 21. 23. 27., welche Stellen man vergleiche. Natürlich waren dieſe Waſſerträger, wie die Unfreien überhaupt, von den eigentlichen Segnungen

der erkämpften Freiheit ausgeſchloſſen; doch ließ Debora ſelbſt unter ihnen von der überreichen Beute, als der einzigen für ſie erreichbaren Frucht des Sieges, austheilen, damit auch ſie Grund haben möchten in das allgemeine Danklied einzuſtimmen.

(מקול)] Ueberſetzt Ewald dieſen Ausdruck einfach von Seiten, und ſucht er die Ueberſetzung in den Worten zu begründen: „מקול iſt was wir ſagen würden von Seiten, nur iſt gleich die Stimme genannt als das hierher gehörige", ſo kann wohl nichts bezeichnender für die Verzweiflung jenes Gelehrten ſein, einen Sinn in den Text hineinzubringen, als dieſe ſinnloſe Erklärung. Daß מקול wirklich ebenſo wenig die Bedeutung: von Seiten hat, als מן die: anſtatt, welche Juſti u. A. dem Partikel hier beilegen, braucht nicht geſagt zu werden.

Das einzige Mittel מקול ſo mit dem Text zu verbinden, daß wenigſtens die Lexikographie und die nächſten grammatiſchen Formen gerettet werden, iſt, es mit de Wette u. A. zu שירו zu ziehen, und mit dieſem Verb einen neuen Satz zu beginnen. Doch 1) geſtattet der Parallelismus dies nicht; 2) fehlt, weil wir geſehen haben daß משאבים keine örtliche Bedeutung hat, jeder Haltpunkt für das folgende, in der Luft ſchwebende שם; und 3) iſt der erlangte Sinn: daß die Beſten der Nation, ſich nicht über die Wiederbefreiung Israel's freuen, nicht dem Herrn ein Danklied darbringen, ſondern ſingen ſollen über — den Jubel Anderer, der niedrigſten, verächtlichſten Klaſſe ihrer Sklaven, ein reiner Unſinn. Aus dieſen vereinten Gründen glaube ich denn auch die gewöhnliche Lesart als unrichtig verwerfen und ם für ל ſchreibend, מקים unbedenklich als die urſprüngliche in den Text aufnehmen zu dürfen, a) weil ſie durch das folgende שם des Kontextes grammatiſch bedingt wird, b) weil ſchon der Chaldäer und die Vulgata ſo geleſen zu haben ſcheinen, c) weil der Parallelismus ſie erheiſcht, und d) weil ſie alle Schwierigkeiten der Stelle hebt, und ihren logiſchen Zuſammenhang herſtellt.

מחצצים] Man knüpft an dieſen Ausdruck entweder die Bedeutung: Pfeilſchützen, Ordner des Heeres, oder Beutevertheiler. Nach der erſten, mit dem verbundenen Sinn des Textes unvereinbaren Auffaſſung ſehen die meiſten jüdiſchen Ausleger das Wort als ein Denominativ von חץ,

Pfeil, an und erklären ihn durch יורי חצים, Pfeilſchützen. Kalkar und Bertheau unterwerfen ſich ihrer Autorität. Doch ſpringt auch חץ von der Wurzel חצץ, von der מחצצים das Partiz. Pi. iſt, und die in Kal. zerſchneiden, theilen bedeutet (vgl. das arab. حصّ Conj. III. ſeinen Antheil mit Jemanden theilen, und das verwandte חצה theilen), im Pi. wohl insbeſondere: Beute vertheilen. Jedenfalls iſt dies hier der allein paſſende und unverwerfliche Sinn (vgl. Jeſ. 9, 2; 33, 23; Pſ. 68, 13.). Die Auffaſſung Boettger's dürfte ſich Niemand aneignen wollen.

צדקות] Für die weite Bedeutung dieſes Wortes hat unſre Sprache keinen einzelnen, eben ſo umfaſſenden und vielmeinenden Ausdruck. Es heißt an unſrer Stelle nicht ſowohl Wohlthaten, wie de Wette u. A. überſetzten, als Thaten der Treue gegen das Volk. Gerechte Thaten (Berth. a. A.) oder Güte (Herd.) ſind hier unſtatthafte Begriffe.

עקת פרזון בישראל] Dieſes Versglied wird wiederum ſehr verſchieden überſetzt; von dem Chaldäer, in Uebereinſtimmung mit ſeiner Auffaſſung des V. 7.: ועל זכות דיתיב קרוי בציחוא בארעא דישראל, et super justitias ejus, qui restituit oppida in terra Israel; von dem Syrer: ⸗ⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲥⲩⲛⲏ ⲙⲡⲉⲥⲧⲟⲩⲁⲃ ⲛⲓⲥⲣⲁⲏⲗ, justitiam ejus, quam multiplicavit in Israele und ähnlich von dem Araber; von den LXX. Cod. Vat.: κύριε, δικαιοσύνας αὔξησον ἐν Ἰσραὴλ, Cod. Alex. δικαιοσύνας ἐνίσχυσον ἐν τῷ Ἰσραὴλ; von der Vulgata: et clementia in fortes Israel, und in Uebereinſtimmung mit ihr von Hollm., Roſenm. u. A.: beneficia (justa facta) in duces ejus Israeliticos; von Ew., Kem., Berth. hingegen: die Rechtsthaten ſeiner Führung, (Herrſchaft, Entſcheidung) in Israel; von Boettg., de Wette: die Wohlthaten ſeines Führers in Isr., von Herd.: Johova's Güte preiſe das Landvolk Isr., und von Luther: die Gerechtigkeit ſeiner Bauern in Israel.

Daß פרזון V. 7. nicht offene Flecken, ſondern dem natürlichen Zuſammenhange des Textes gemäß, dort nur Führer bedeuten kann, haben wir bereits geſehen. Da nun auch die syr.-arab. und griech. Ueberſetzungen keine lexikaliſche Grundlage haben, und der hebr. Text eben ſo wenig etwas von dem in oder erga der Vulgata und ihrer Nachfolger weiß, ſondern ein reines Genitivverhältniß angiebt: ſo bleibt uns in

der That nur zu entscheiden übrig ob פרזון auch hier Führer im kollektiven oder einfachen Sinn, oder ob es Führung oder Landvolk meine.

Delitzsch (der Proph. Habakuk, zu der Stelle Kap. 3, 14.) hat weitläufig über die Geltung unsres sonst nur noch dort vorkommenden Ausdrucks gehandelt. Er findet, daß „die einfache Lösung des Räthsels" die folgende ist. „Das פְּרָזָיו ist nicht von einem mit פְּרָזָיו gleichbedeutenden Nomen פֶּרֶז abzuleiten" — aus welchem Grunde nicht? — „sondern von einem nom. seq. פֶּרֶז oder פֶּרֶז" — weshalb? und wo findet sich dieses Nomen? — „in der Bedeutung: die auf dem offenen Lande (in nicht befestigten Ortschafften) angesiedelte Bevölkerung, die Dorf- oder Bauernschaft, das Landvolk" — aber dies ist ja eben was erst erwiesen werden sollte —, und schreitet dann zu der allgemeinen Bedeutung die Volksschaar, die Volksmenge fort" — welch' ein Widerspruch! — „Diese Bedeutung hat das Wort hier; פְּרָזִים sind die — feindlichen Heereshaufen oder Horden." (!!) Und dies nennt Delitzsch „ein Räthsel lösen". Schade, daß er die Bedeutung unsres Ausdrucks nicht noch etwas weiter hat „fortschreiten" lassen: er wäre vielleicht damit — zu sich selbst gekommen. Doch soll für jenen Sinn der Zusammenhang sprechen. „Das Bild", setzt er bald darauf hinzu, „welches die Worte so verstanden zunächst der Fantasie vorführen ist dies: Gott entreißt (!) dem König (der wohl als mit in den Krieg gezogen zu denken ist [!]) seine Speere (!), nimmt sie in seine Hand, und stößt sie — dessen untergebenen Kriegern [Horden] durch die Häupter." (!!) Und Delitzsch mag noch von den „Abgeschmacktheiten (er möchte sagen Pasquinaden auf die Schriftauslegung)" anderer Erklärer reden (s. den Schluß seiner Note zu V. 13.). Uebrigens ist die obige Stelle Habakuk's, wie das ganze Buch dieses Propheten, allgemein mißverstanden worden. Sie schildert die wirkliche Sicherheit des hülflosen Flüchtlings unter dem Schutze Jehova's, umgeben wie sein Schlupfwinkel sei von zahllosen nach seinem Leben dürstenden Feinden, im Gegensatz zu der eingebildeten Sicherheit der mächtigen Befehlshaber der letzteren, umgeben wie sie seien von den Schaaren ihrer Krieger:

denn „in der Mitte ihrer Stämme wird Jehova das Haupt ihrer Führer zerſchmettern.“ Daß dies der wahre Sinn der Stelle iſt, hoffe ich nächſtens an einem geeigneteren Orte zu erweiſen.

Wie dort und in unſerm Liede V. 7. iſt aber auch hier V. 11. Führer diejenige Bedeutung für פרזון, welche der Zuſammenhang der Rede erheiſcht. Von „Landſtädten“, wie Delitzſch (a. a. O. Anm. zu S. 185.) überſetzt haben will, kann nicht einmal die Rede ſein; und wenn er bemerkt, daß die alte Deutung wohl auch Richter Kap. 5. Recht behalten wird, da wenigſtens Kalkar und Studer zu ihr zurückgekehrt ſind; ſo iſt dies, was Studer betrifft (Kalkar überſetzt planities), ein auffallender Irrthum ſeinerſeits. Im Gegentheil nemlich ſagt der genannte Gelehrte, der V. 7. hauptſächlich nur deshalb für „offene Flecken“ zu ſtimmen ſcheint, weil er ſich dort auf die Lesart פרזות zu ſtützen hat, ausdrücklich daß hier — „die Bedeutung „Fürſt“ durch Hab. 3, 14., wo das verwandte פרז in dieſem Sinne vorkömmt, geſichert iſt.“ Und allerdings iſt ſie geſichert; denn das Wort entſpricht den חקקים V. 9. Wie dort Debora dieſen חקקים ihren eigenen Dank aus dem Grunde, daß ſie das Volk zur Erhebung entflammten, ausſpricht, ſo fordert ſie hier, indem ſie denſelben Grund anführt (ſ. weiter unten), die Nation zum Danke gegen ſie auf. Die Analogie iſt vollkommen; und wir dürfen unſern Ausdruck um ſo mehr von einem ungebr. Stammwort פָּרַז ableiten, als das verwandte פָּרַע eine mit חָקַק verwandte Bedeutung hat, und פָּרַז und חקק durchaus ähnlichen Begriffen entſprungen zu ſein ſcheinen, welches man daraus folgern darf, daß חָקַק (vgl. das arab. حق und صقهق einhauen mit dem Schwerte) einhauen, und פָּרַץ einbrechen, einſtürmen (auf den Feind), eine Niederlage anrichten unter (den Feinden) (vgl. Geſen. Wörth. sub voce) bedeutet, wodurch wir für die Nomina auf den entſprechenden Begriff Feindebewältiger, Held, geführt werden; daß aber in jenen Zeiten des A. T. dieſer Begriff als ſynonym mit dem eines „Anführers“ zu betrachten iſt, glaube ich nicht erſt ſagen zu brauchen.

In dem Obigen liegt aber auch ſchon zugleich der Beweis daß פרזן hier nicht von der Führung (geſchweige von der Entſcheidung) Gottes verſtanden werden kann, wie denn überhaupt der Hebräer niemals eine That von einem Abſtraktum ausſagt. Eben ſo wenig läßt es ſich auf Barak als Oberfeldherrn allein beziehen, wie Studer zu thun geneigt iſt, denn das ſtritte mit der Politik Debora's wie mit der ganzen damaligen Organiſation des Landes; und wir haben alſo פרזן deshalb als Kollektivbegriff: die Anführer als eine Körperſchaft betrachtet, zu faſſen.

אז ירדו לשערים עם יהוה] Die Uebertragungen dieſes Versgliedes bieten den Worten nach keine große Verſchiedenheit dar: dann ziehet (zog, ziehe) herab zu den (in die) Thoren das Volk des Herrn. Nur Ewald ſchreibt: da beſtürmte die Thore das Volk Jahve's, und in ſeiner Auffaſſung folgt ihm Bertheau. Dieſer meint: „אז verſetzt uns wieder mitten hinein in den Kampf gegen Siſera", als ob von dieſem Kampfe ſchon die Rede geweſen wäre. Doch hören wir Ewald ſelbſt. „Das letzte Glied", meint er, „hängt mit den vorigen Gliedern dieſes Verſes zunächſt gar nicht eng zuſammen. Da weder אז nach V. 8., noch שערים eben wieder nach V. 8., noch endlich ירד als kriegeriſcher Ausdruck nach V. 13. zweifelhaft ſein kann, auch der Ausdruck „Volk Jahve's" ſich aus V. 13. dahin erklärt, daß Israel nur ſo fern es von Jahve begeiſtert große Dinge vollbringt paſſend ſo genannt wird: ſo muß dies Glied am Ende die große That wieder kurz hervorheben, welche eben Grund und Trieb dieſes ganzen Hymnus iſt und jetzt das Volk zum Preiſe aufmuntern ſoll. Eben dieſer Grundgedanke hüpft immer wieder auf (!) und ſchließt hier ſo nicht bloß dieſen Vers, ſondern die ganze Strophe; und gerade am Ende einer Strophe kann ein ſolcher Gedanke, der die Empfindung worin das Ganze geſprochen iſt, mit nachdrücklichſter Kürze ausſpricht, ſehr leicht nachhallen, um alles deſto voller zu beſchließen." Unklarer und unbefriedigender dürfte ſich kaum eine Erklärung denken laſſen, und es iſt traurig zu ſehen wie leicht ſelbſt Männer von Ewald's Geiſt und Gelehrſamkeit vor den Schwierigkeiten einer bibliſchen Stelle zurückbeben, und wie wenig ſie ſich ſcheuen ihren Mangel an Geduld oder Fähigkeit dieſelben zu überwinden, mit dem Mantel leerer, wenn

auch volltönender Wortformen, auf Koſten des geſunden Sinnes und des logiſchen Zuſammenhanges des Grundtextes, zuzudecken. Ich habe ſchon einmal darauf aufmerkſam gemacht, daß unſer Lied, und zwar erſt im nächſten Abſchnitt, Eine offene Feldſchlacht und ihre glänzenden Siegeserfolge beſingt, von Belagerungen und Beſtürmungen von Städten aber keine Sylbe enthält.

Dagegen nimmt die andere faſt einſtimmige Auffaſſung an, die Dichterin fordere die verſammelten Krieger auf, ſich nach vollbrachtem Dankliede oder beendigter Siegesfeier wieder ruhig in ihre Städte und Dörfer zurückzubegeben, indem man das Verb ירדו entweder mit Schnurrer u. A. als Juſſiv punktirt יֵרְדוּ, oder ihm mit Hollm., Maur. u. A. dieſe Bedeutung wider den Sprachgebrauch unterlegt. Als reines Futur gefaßt, ſtellt ſich dagegen kein ſtatthafter Sinn heraus, und überhaupt ließ ſich derſelbe nicht erzielen, ſo lange man hier die Bedeutung: darauf, dann für אז feſthielt.

Dies iſt der Punkt, an dem die bisherigen Erklärungen unſrer Stelle geſcheitert ſind. Ich habe in dem Exkurſe gezeigt, daß dem Partikel hier als Konjunktion die Geltung: denn, weil zukömmt, indem Debora ihre Aufforderung an das Volk zur Dankbarkeit gegen die jüdiſchen Fürſten durch das folgende motivirt, und ſie als die המתנדבים (V. 9.) welche die Krieger antrieben den aufgeſtellten Bannern zuzuſtrömen, darſtellt. Der ganze Satz trägt nemlich wiederum einen gewiſſen Doppelſinn, inſofern ſich an das Verb, in geſchichtlicher Folge, der zweite Begriff: rettend herbeiſtrömen, und an שערים der, der Thore des israelitiſchen Staatsgebäudes knüpft; während im andern Sinne ירד einfach herbeiſtrömen und שערים die beſtimmten Verſammlungsorte heißt, denen unſer Ausdruck Banner entſpricht. Jedwedem Sinne nach hätte man nun zwar für das Kal ירדו das Hiph. יוֹרִידוּ erwarten können, ſo daß פרזון deſſen Subjekt ſtatt עם יהוה, und dieſes das Objekt gebildet hätte: doch iſt der lebendigen Einbildungskraft der Dichterin und der poetiſchen Auffaſſung überhaupt, die gewählte Darſtellungsweiſe ungleich angemeſſener.

Erſte Fuge.

Vers 12*. Barak.

Von der Schilderung der Zuſtände und Verhältniſſe, welche der Schlacht bei Thaanach vorhergingen und bis zum Zeitpunkt des Siegesfeſtes folgten, mußte auf die Beſchreibung dieſer Schlacht zurückgeleitet, und ſo ein Uebergang über die trennende Kluft gebildet werden, welcher durch einen kurzen Zwiſchengeſang Barak's vermittelt wird. Schon zum zweitenmale hatte die Sängerin ſo eben die Verdienſte der Führer hervorgehoben. Darin läßt ſie nun ihren Ruhmesgefährten Anlaß nehmen, ſeiner verlegenen Beſcheidenheit durch einen Ausruf kriegeriſcher Ungeduld Luft machend, ihren Geſang gleichſam zu unterbrechen, und ſie aufzufordern über dieſe betrachtenden Schilderungen hinwegzueilen und das Lied, das Lied der Schlacht und des Triumphes erſchallen zu laſſen. In allem Dieſem bekundet ſich ein Zartgefühl, ein richtiger Takt und eine Gewandheit in der Behandlung, welche überraſchen und einen ſeltſamen Kontraſt mit der neuern Auffaſſungsweiſe des Geſanges bilden.

Schon Schnurrer hat es unſchicklich gefunden, daß Debora mitten im Liede ſich ſelbſt auffordere ein Lied zu ſingen, und wollte daher עורי vor אמרתי ergänzen und das Folgende als eine Wiederholung der von Debora — ſo nimmt er an — vor der Schlacht geſprochenen Worte betrachtet wiſſen. Doch Juſti erkennt darin nur eine unnöthige Schwierigkeit, inſofern eine ſolche (ſinnloſe) Aufforderung „in poetiſchen Ergießungen nichts Ungewöhnliches ſei;“ und auch Bertheau meint, daß ſie „dem hocherregten Zuſtande der Dichterin durchaus entſpreche.“ Ein richtigeres Gefühl für Poeſie und ein geſunderer Menſchenverſtand leiteten das Urtheil Teller's und Studer's. Jener legte den fraglichen Ausruf dem Chore bei, und dieſer, erkennend daß Debora ihn nicht vor der Schlacht geſprochen haben konnte, meint, er ſei eher als einen Zuruf des israelitiſchen Heeres zu betrachten, welches beim Auszuge durch einen der begeiſterten Geſänge der Dichterin zu größerem Vertrauen gehoben ſein wollte; doch

zieht er vor, das Vorhergehende als Proömium anzusehen und das eigentliche Lied erst mit קום ברק beginnen zu lassen. Ich wage zu glauben daß man, nachdem wir auch die weitern durch Barak's Stimme auf ähnliche Weise dargestellten Fugen betrachtet haben werden, in Verbindung mit V. 1. an der Richtigkeit meiner Ansicht keinen gegründeten Zweifel wird hegen können.

Vers 12*.

עורי] Die Betonung dieses Wortes zuerst als Milra, dann als Milel scheint rhythmischen Effekt zum Zwecke zu haben, ähnlich demjenigen, bemerkt Studer, der im griechischen Hexameter entsteht, wenn das nämliche Wort mit verschiedener Silbenmessung wiederholt wird, z. B. Homer Il. V. 31. Ἄρες, Ἄρες βροτολοιγέ u. a. O.

דברי שיר] sprich, gieb, nicht „ein Lied" wie man allgemein und offenbar irrthümlich — denn der ganze Gesang ist ja eben das eine Lied —, sondern wie bloß Ewald hier richtig übersetzt: das Lied, das, zumal in den Augen des Kriegers eigentliche Lied, den Schlacht- und Triumphgesang.

Des Liedes zweiter Abschnitt.

Vers 12*—22. Debora.

Nachdem Debora auf die angedeutete Weise den Uebergang zu dem zweiten Hauptabschnitt ihres Liedes gebildet hat, eröffnet sie denselben mit der Aufforderung an Barak, sich an die Spitze des vorbereiteten Aufstandes zu stellen, da eine Schaar tapferer Krieger entschlossen sei das drückende Joch des Kenaaniters abzuschütteln, und unter seiner Leitung für die Wiedererkämpfung der Unabhängigkeit Sebulon's und Naphthali's Blut und Leben zu wagen.

In rühmenden Ausdrücken macht sie dann die Stämme namhaft, welche sich unter ihrem begeisternden Einfluß an dem Kampfe betheiligten, insbesondere aber preiset sie den Heldenmuth Sebulon's und Naphthali's, die unmittelbar bedrückt, sich allein in Masse erhoben. Dagegen ergießt sich ihr bitterer, in Bezug auf Ruben wahrhaft höhnender Spott über diejeni-

gen Stämme, welche aus Gleichgültigkeit oder berechnendem Selbſtintereſſe taub gegen ihre Aufforderung geblieben waren, und der Volkserhebung ihre Theilnahme verſagt hatten.

Darauf folgt eine mit Meiſterhand in kühnen Umriſſen gezeichnete Schilderung des Kampfes, der vollſtändigen Niederlage und der wilden Flucht der Feinde, womit dieſer Abſchnitt ſchließt.

V. 12*—13.

Die Erhebung.

Vers 12*.

קום ברק וגו] Die meiſten Erklärer, Hollm., Maur., Roſenm., de Wette, Kem., Ew., Boettg., Berth., nach dem wenigſtens ſcheinbaren Vorgange des Syrer's, der LXX. und der Vulgata, ziehen dieſe Worte noch zu dem Vorhergehenden, und laſſen „das Lied" erſt mit dem nächſten Versgliede beginnen, indem ſie אמרתי ganz willkührlich nach א ergänzen. Anders, und richtig, der Chald., Arab., Herd., Juſti und Studer, welcher ſehr wahr bemerkt, daß קום ב „zu der damit beginnenden Beſchreibung des Kampfes gezogen werden muß, inſofern ja das ganze Unternehmen von der Aufforderung Debora's an Barak ausging." Doch welchen Zweck hatte dieſe Aufforderung? Sich zu erheben und das kenaanitiſche Joch abzuſchütteln. Freilich; nur laſſen die Ueberſetzer unſre Dichterin dieſen Gedanken in gar ſonderbaren Worten ausdrücken.

Der Chaldäer und die LXX. ſind die einzigen, welche den Sinn des Textes treu bewahrt haben. Dieſe überſetzen: ἀνάστα, Βαράκ, καὶ αἰχμαλώτιζε αἰχμαλωσίαν σου, υἱὸς Ἀβινώεμ; Jener: קום ברק ושבי שביך בר אבנועם. Sonſt überträgt man allgemein, wenn auch mit unweſentlichen Abweichungen im Ausdruck: „Wohlan! (auf! ziehe hin!) Barak, und führe (entführe, führe herbei, fange) deine Gefangene (hole dir Gefangene). Nur Bertheau geht über die ganze Stelle hinweg, und Juſti meint: „Eine Aufforderung an den Barak, erſt Gefangene zu machen, wird ein geſchmackvoller Ausleger hier nicht ſuchen. Eben ſo wenig iſt vom Einholen der Gefangenen die Rede, ſondern von einem Angriff, wobei

Sieg und Beute gewiß ſind.“ Dies iſt denn auch die gewöhnliche Erklärung, und ſelbſt Studer glaubt, daß „ſich hier der das ganze Lied durchwehende Geiſt des trotzigen Uebermuths (?) und die im Vertrauen auf die göttliche Hülfe begründete Verachtung (?) der Feinde ausſpreche, als ſei der Kampf ſelbſt nur Nebenſache (!) und verſtehe ſich der Sieg von ſelbſt.“

קום] iſt hier nicht als Aufruf allgemeiner Ermunterung, ſondern in der eigentlichen Bedeutung: feindlich aufſtehen, ſich erheben zu faſſen.

ושבה שבך] wörtlich: und nimm gefangen deine Gefangenſchaft. Wie man bei dieſen Worten, zu einer Zeit geſprochen oder vielmehr als geſprochen dargeſtellt, wo die Israeliten noch unter dem Drucke Jabin's ſeufzten und ſich gleichſam in Gefangenſchaft befanden, ſtatt an die Wirklichkeit, an künftig zu machende Gefangene, welche man ſchwerlich würde „herbeigeführt,“ ſondern auf der Stelle getödtet haben (vgl. Richt. 8, 7; 9, 45.), denken konnte, iſt um ſo unbegreiflicher, als der buchſtäblich getreue Sinn der Worte: ſchüttele ab dein Joch, oder um mich eines dem hebräiſchen vollkommen analogen Ausdrucks in unſerer eigenen Sprache zu bedienen: entkette deine Ketten, unverkennbar iſt.

Dieſelbe verſchrobene Auffaſſung erſtreckt ſich faſt über den ganzen Abſchnitt, und es koſtet wirklich Geduld ſich durch die Maſſe verzweifelter Anſtrengungen hindurch zu winden, durch die man geſucht hat einen Sinn in das Sinnloſe hineinzuerklären.

Vers 13.

אז ירד שריד לאדירים עם] Die maſorethiſche Punktation des Verbs iſt יֵרַד. Weil man אז als Adv. in dem Sinne darnach faßte, begann man hier, wie ſchon erwähnt, אמרתי ergänzend, einen neuen Hauptſatz und ſchloß dadurch ſchon von Anfang an die Möglichkeit aus, dem richtigen Zuſammenhange der Rede, und dem wahren ihr zu Grunde liegenden Gedanken auf die Spur zu kommen.

Worüber, mit Ausſchluß Luther's, welcher an ירד den Begriff des Herrſchens knüpft, und der Vulgata, die in ſo

fern von dem Grundtext abweicht als sie für אז ירד salvatae sunt und für לי ירד dimicavit schreibt, alle andern Uebersetzer einig sind, ist, daß sie das wiederholte Verb ירד in dem Sinne her- oder hinabsteigen fassen. Die Masorethen scheinen יֶרֶד als Jussiv Pi. von der Wurzel רדה genommen zu haben; wenigstens finden die jüdischen Erklärer in unsern Worten den Sinn: Jehova möge den aus früheren Niederlagen übriggebliebenen Rest des Volkes zu Herrschern über die Vornehmen und die Helden der Kenaaniter machen. Dagegen betrachten Hollm., Maur., Rosenm., de Wette, Boettg. יֶרֶד als eine Nebenform des Imper. von יָרַד, statt רֵד oder רְדָה, während die LXX., Herd., Justi, Ew., Kem., Berth. die gewöhnliche Punktation verwerfen, und dafür das Kal Perf. desselben Stammworts יָרַד gelesen wissen wollen. Alle übersetzen dann שְׂרִיד Rest, mit Ausnahme des Chaldäers, welcher חד ממשרות ישראל, unus ex exercitu Israel, des Syrers, welcher مخلصا, salvator, und des Arabers, der الوحي, vindex, dafür hat, und betrachten es als alleinstehend, wie die Genannten, die LXX., Herd., Rosenm., Justi, de Wette, oder verbinden es entweder mit לאדירים allein, Rest der Starken, (Kem.) oder mit לאדירים עם Rest der Edlen des Volks, (Hollm.), Rest von den Edlen (und) dem Volke (!) (Ewald, Bertheau), indem der Letztere erklärt: „statt der unmittelbaren Unterordnung im stat. constr. שְׂרִיד אַדִּירִים, die mittelbare durch ל, da das Wort שריד durch etwas selbstständigere Stellung hervorzuheben hier nahe lag.“ (!) Hingegen wird ל von Maur., Boettg., Kem. u. A. in der Bedeutung: mit; von Herd., Justi, Kalkar, de Wette, Studer, eben so wie das folgende ב, im feindlichen Sinne wider gefaßt, während das letztere Partikel bei Hollm., Ew., Berth. die Geltung mit, unter hat. Dann verbinden noch עם mit יהוה die LXX. Herd., Justi, Maur., de Wette, Kem., Boettg., und endlich betrachtet Rosenm. beide Substantive עם und יהוה als selbstständig, indem er zu dem erstern das Wort ירד nochmals ergänzt.

Aus allen diesen verwirrenden und sich widersprechenden Einzelheiten gehen, außer der bereits angeführten rabbinischen

fünf wesentlich verschiedene Auffassungen hervor, nemlich: 1) daß der Ueberrest des israelitischen Volkes gerettet ward, weil Jehova in den Reihen ihrer Tapfern kämpfte, (welche dann gleich darauf genannt werden): die Vulgata. Zwar giebt diese Auffassung einen gesunden Sinn, hat aber statt den biblischen, einen willkührlich angenommenen Text zur Grundlage. 2) daß ein Retter (oder Rächer) herniederstieg, um vor Jehova den (folgenden) Lobgesang zu singen: der Syrer und Arab. Sie ist noch willkürlicher wie die erstere, und dabei sinnlos und ohne Zusammenhang. 3) daß die Verlassenen über die Mächtigen, der Herr durch Debora über die Gewaltigen herrschte: Luther. Unverständlich und sich selbst widersprechend. 4) daß nach dem Aufrufe Debora's an Barak ein Ueberrest der Tapfern des Volks, mit Jehova Selbst in der Mitte der jüdischen Helden (zum Kampfe) Hollm., Maur., Kem., Boettg., Ew., Berth., oder 5) daß der Rest und das Volk Jehova's damals wider die (feindlichen) Helden hinabgezogen sei, Herd., Justi, Rosenm., Kalkar, de Wette, Stuber. Diese beiden Auffassungen geben nun allerdings wiederum einen an sich nicht geradezu verwerflichen Sinn; allein sie bedingen willkürliche und mit der Geschichte streitende Voraussetzungen; es treten ihnen unüberwindliche grammatische und lexikalische Schwierigkeiten entgegen; sie tragen das Gepräge des unerträglichsten Zwanges, und sind in den meisten Formen unversöhnlich mit der Chronologie. Es sei mir daher gestattet ohne Weiteres zu meiner eigenen überaus einfachen Erklärung zu schreiten.

אז] hat keinen vorhergehenden Beziehungspunkt in der Zeit und ist folglich Konjunktion (s. die Abhandlung) vermittelst deren kausaler Geltung weil, denn, Debora ihre Aufforderung an Barak sich an die Spitze des Aufstandes zu stellen, begründet.

יהוה] ist das Subjekt des ganzen Satzes, der größern Emphasis und zugleich des Rhythmus wegen, erst dem wiederholten Verb

ירד] vorangestellt. Möglicherweise ließe sich die gewöhnliche Punktation יֶרֶד, als Piel kaus. Imp. apok. des Stammworts רָדָה, herschen, beibehalten; da jedoch die In-

terpunktion beweiſ't, daß die Maſorethen die Bedeutung von ר und folglich den ganzen Zuſammenhang der Rede mißverſtanden haben: ſo dürfte es jedenfalls richtiger ſein, die Form für Hiph. kauſ. zu nehmen und ſomit יָרַד zu punktiren = herrſchen laſſen oder machen, Macht geben im wirklichen, und wie hier im moraliſchen Sinne Einfluß verleihen (vgl. Jeſ. 41, 2.) mit folgendem ל auf, und ב über Jemanden. Freilich meint Ewald: „daß ירד das Herbeieilen von den Bergen und Verſtecken zum Kampfe im Thale ſei, (!!) leidet nach dem Zuſammenhange (!) und nach der weitern Beſchreibung dieſes Stürmens (!), wo die einmal heftig bewegten Füße den Menſchen fortzureißen ſcheinen (!!) keinen Zweifel." (!) Eine rein eingebildete Schwierigkeit erkennt Studer mit Kimchi darin, daß רדה ſonſt nicht mit ל verbunden vorkömmt, da es auch nicht den leiſeſten Grund giebt, weshalb es nicht damit verbunden werden ſollte.

שריד] mit ירד im Akkuſ. konſtruirt, ein (einziger nach einer allgemeinen Niederlage) Uebriggebliebener. Im Widerſpruch mit der Bedeutung des Wortes ſelbſt pflegt man allgemein es an unſrer Stelle im Kollektivſinn zu nehmen; während doch Debora den Ausdruck bildlich auf ſich ſelbſt anwendet, ſie, deren Geiſt allein, gleich dem letzten einer blutigen Schlacht entkommenen Krieger, die allgemeine Niederlage der jüdiſchen Nationalunabhängigkeit überlebt hatte.

לאדירים עם] Wenn Studer dieſe — ſchon die maſoretiſche — Verbindung eine ungrammatiſche nennt, ſo kann dies wohl keinen andern Grund haben als die Schwierigkeit, welche ihm die Stelle darzubieten ſchien. Es iſt wohl nicht bloß zufällig, daß Debora, um ihren Einfluß „auf die Edlen des Volks" als Gegenſatz zu

בגבורים] „über tapfere Männer", die gewöhnlichen Kriegsleute, zu bezeichnen, dort ל, hier ב gebraucht; vielmehr bekundet ſich darin eine rückſichtsvolle Erwägung ihrer Worte, ſelbſt bis auf die Wahl von Partikeln.

Die Dichterin deutet in unſerm Verſe alſo, in der Form eines Aufruf's an Barak an, daß Alles für den Aufſtand vorbereitet ſei, und daß eine Schaar tapferer Männer mit Einſchluß vieler Edlen des Landes nur warte, daß er ſich an ihre

Spitze ſtelle. Darauf läßt ſie das Lied in ſo fern einen Sprung machen, als es die Folgeleiſtung jenes Aufruf's von Seiten Barak's mit Stillſchweigen übergeht, und ſogleich zu dem Zeitpunkt forteilt, wo er im Begriffe ſteht ſein kampfbereites Heer dem Feinde entgegen zu führen.

V. 14—18.

Die patriotiſchen und unpatriotiſchen Stämme.

In rühmenden Ausdrücken zählt Debora nun die Stämme auf, welche an dem Befreiungskampfe Theil nahmen, in Worten bittern Spottes nennt ſie die Gauen, in denen ihr Aufruf für die heilige Sache keinen Anklang gefunden hatte. Iſt es auch nur möglich unter dieſen Umſtänden anzunehmen, daß ſie aus der einen oder andern Reihe einen Stamm unerwähnt gelaſſen habe? Würde, da das Triumphlied öffentlich bei der öffentlichen Siegesfeier vorgetragen ward, der „vergeſſene" Stamm, welcher ſich wie die übrigen an dem Kampfe betheiligt hatte, ſchweigend ſich haben ſeinen Ruhm entziehen laſſen? Würden nicht die unter der Geißel ihres Hohnes blutenden Rubeniten den Namen des, wie ſie der Erhebung entfremdet gebliebenen, aber von der Dichterin mit „vergeßlicher" Schonung übergangenen Stammes mit ſchadenfroher Genugthuung hervorgezogen haben? Wenn wir irgendwo eine Aufzählung ſämmtlicher Stämme erwarten dürfen, ſo iſt es hier; nicht bloß aus dem angeführten Grunde, ſondern auch der ganzen Tendenz des Planes halber, dem Debora ihr Streben gewidmet hatte: der Wiederherſtellung eines einheitlichen israelitiſchen Staatskörpers. Und doch ſollen nach dem Texte und ſeiner Auslegung die Stämme Juda, Simeon und Gad mit Stillſchweigen übergangen, Manaſſe, Sebulon und Iſſaſchar dagegen zweimal genannt worden ſein. Erkennt Studer (Anh. S. 464.) in dem Umſtande, daß von Juda und Simeon keine Rede iſt, den deutlichen Beweis daß dieſe Stämme mit den nördlichen keine gemeinſame Sache machten, ſondern ſich vom Bunde iſolirt hatten, ſo iſt dies eine bloße, unerwieſene Vorausſetzung ſeinerſeits, die, ſelbſt wenn ſie Thatſache geweſen wäre, aus der angeregten Urſache ſchwerlich würde von Debora beachtet worden ſein. Ewald's Bemerkung aber, daß „Juda nicht

in dieſes Liedes Geſichtskreis erſcheine", kann doch wohl nur eben für das gelten wollen, was ſie iſt: eine leere Redensart. Jedenfalls würde die Nichterwähnung Gad's zu erklären bleiben, und dies um ſo ſchwieriger ſein als die Dichterin den noch weiter vom Kampfplatze entfernten Stamm Ruben mit ſo beißendem Spotte trifft. Wir ſind deshalb berechtigt von vorne herein die Vermuthung zu hegen, daß irgend ein Irrthum, ſei es in dem Grundtext ſei es in der Uebertragung unſres Abſchnittes, in dieſem Betreff obwalte.

V. 14—15. (vgl. V. 18.).

Die patriotiſchen Stämme.

Vers. 14.

Wenn die alten Ueberſetzungen ſich durch eine falſche Auffaſſung dieſes Verſes auszeichnen, ſo bleiben die neueren darin nicht weit zurück. Die Vulgata, abgeſehen von der Treue, bewahrt noch mit den beſten Sinn: Ex Ephraim delevit eos in Amalec, et post eum ex Benjamin in populos tuos, o Amalec! de Machir principes descenderunt, et de Zebulon, qui exercitum ducerent ad bellandum. Die LXX. leſen: Ἐφραὶμ ἐξερρίζωσεν αὐτοὺς ἐν τῷ Ἀμαλήκ, ὀπίσω σου Βενιαμὶν ἐν τοῖς λαοῖς σου, ἐξ ἐμοῦ Μαχεὶρ κατέβησαν ἐξερευνῶντες, καὶ ἀπὸ Σαβουλὼν ἐνισχύοντες ἐν σκήπτρῳ γραμματέως. Der Syrer: ... Illuxisti mihi per virum ex Ephraim, cujus facta in Amelec, post te Benjamin ob amorem tui; de Machir egressus est interpres et de Zebulon scribentes calamo scribae. Faſt ebenſo der Araber. Der Chaldäer: מדבית אפרים קם יהושע בר נון בקר מיחא אגיח קרבא בדבית עמלק בתרוהי קם מלכא שאול מדבית בנימין וקטיל ית דבית עמלק ואגיח קרבא בשאר עממיא מדבית מכיר נחתו כר מרשמין בקרבא ומשבטא זבולן כתבין בקולמוס דספר חד: Ex domo Ephraim surrexit Josue filius Nun in acteriori, inivit bellum in domum Amalec: post eum surrexit rex Saul ex domo Benjamin, et occidit domum Amalec et inivit bellum in reliquis gentibus: ex domo Machir descenderunt quasi signati in bello, et ex tribu Zebulon scribentes in calamo scribae acuti. Mit ihm denken Michaelis, Hor-

rer u. A. an den Josua des zweiten Buches Moses Kap. 17, 13. (!).

Gewöhnlich betrachtet man die beiden ersten Versglieder als einen abgeschlossenen Satz, in dem das Verb ידדו fehlt und aus dem folgenden zu ergänzen ist. Das Subjekt findet man dann in שרשם, indem man אשר als vorhergehend hinzudenkt, und zu אחריך gar wieder אפרים ergänzt, als ob die Dichterin in Geistesabwesenheit oder im Traum geschrieben hätte. Köster hat das zweite Versglied irrig aufgefaßt und deshalb in Parenthese gesetzt; sonst sind er und Ewald die Einzigen, welche in so fern die wahre grammatische Konstruktion der Stelle erkannt haben, als sie מחקקם für das Subjekt nehmen, die Geltung des Verbs ידדו sich über das Ganze zurückerstrecken lassen, שרשם בעמלק als Prädikat zu אפרים betrachten (doch nicht Ewald, dagegen Justi u. A.) und אחריך auf בנימן als Vokativ beziehen (doch nicht Köster, dagegen Luther u. A.). Nur darin irren Beide, daß sie den Satz nicht mit ומזבולן schließen, wie doch schon die umgekehrte Redefügung ihnen hätte andeuten sollen.

מני אפרים שרשם בעמלק] Mit Ausnahme Köster's legt man diese Worte mit Ewald allgemein falsch aus. Der Letztere, welcher allerdings Mittel suchen muß um sein Heer auf 40,000 Mann anzuschwellen, bemerkt: „Von Efraim nicht alle, sondern nur die, welche Wurzel oder Stamm und Stammeswohnung am Berge Amaleq Richt. 12, 15. haben: warum nur diese? wissen wir freilich geschichtlich nicht mehr.“ Auch Bertheau betrachtet es als Selbstverstand daß die Führer, deren Debora gedenkt, von ihren Kriegern gefolgt waren; aber wo bringen er und Ewald denn das Heer von ein paar hundert tausend Mann (vgl. Richt. 20. 17.) was da zusammen kommen würde, hin, da doch nur 10,000 Mann gegen Sisera kämpften, und Ewald selbst nur das Vierfache beansprucht? Schon Studer nimmt „bei unserm Verfasser ein Bestreben im Ausdruck für den oft wiederkehrenden Begriff Heerführer abzuwechseln“ wahr; und wirklich sagt die Dichterin in den bestimmtesten Worten daß, Sebulon und Naphthali ausgenommen, aus den übrigen patriotischen Stämmen nur Führer, vermuthlich bloß von ihrer persönlichen Umgebung und möglicherweise von einzelnen kleinen

Schaaren begleitet, an dem Kampfe Theil nahmen, und am Thabor zu dem Heere Barak's ſtießen. An der Bereitwilligkeit der letzteren Stämme ſich in Maſſe zu erheben, läßt ſich nicht zweifeln; wir müſſen alſo annehmen, daß Debora und Barak ihre guten Gründe hatten (man vgl. das in der hiſtoriſchen Vorerinnerung zum Texte Geſagte) den Aufſtand mit dem, in der unmittelbaren Nähe des gewählten Kriegsſchauplatzes geſammelten kleinen aber wohlangeführten Heer von 10,000 Sebuloniten und Naphthaliten zu eröffnen. Zugleich mußte jedoch die Richterin wünſchen die Erhebung zu einer Nationalſache zu machen, und durch die Betheiligung der Führer ſich die kräftige Unterſtützung der übrigen Stämme im weitern Verlaufe des Kriegs, ſollte er im Anfange nicht erfolgreich geweſen oder doch durch keinen entſcheidenden Erfolg gekrönt worden ſein, zu ſichern. So gewinnen wir, je näher wir den Text betrachten, eine immer tiefere Einſicht in die wahren ihm zu Grunde liegenden Verhältniſſe, und in demſelben Maaße ſchwindet der Schein des Widerſpruchs mit der hiſtoriſchen Erzählung des vierten Kapitels.

Wie ſchon angedeutet iſt שרשם בעמלק, eben ſo wie (שרשם) בעמיך, als ein rühmendes Prädikat, das erſtere zu Ephraim, das letztere zu Benjamin zu betrachten. Daß die gewöhnliche Uebertragung in dem Sinn, daß Benjamin mit ſeinen Leuten d. h. mit ſeiner ganzen ſtreitbaren Mannſchaft zum Kampfe gezogen ſei, falſch iſt, beweiſ't die Geſchichte; denn in etwas ſpäteren Zeiten betrug dieſe Mannſchaft, nach Richt. 20. 15., über 26,000 Krieger, während die Stärke des ganzen von Debora aufgebotenen und faſt ausſchließlich aus Sebuloniten und Naphthaliten beſtehenden Heeres nur 10,000 Mann war. Der Text ſelbſt ſagt daß bloß Führer aus Benjamin kamen. Ferner geſtattet die Analogie uns nicht das Partikel ב zu Benjamin in einer verſchiedenen Bedeutung von der des vorhergehenden zu Ephraim zu faſſen, während ſie uns gebietet die Geltung des שרשם auch auf בעמיך auszudehnen. Und auch ſo nur gewinnen wir einen klaren und paſſenden Sinn.

שרש] Wurzel, heißt nicht auch einfach Sitz, Wohnſitz, ſondern feſtbegründeter Wohnſitz. Hierin liegt eben das Rühmende des Prädikats; denn was die Dichterin

ſagen will iſt, daß, obgleich Ephraim ruhig und ſicher in ſeinem Amalekitergebirge, Benjamin in der Mitte ſeiner eignen Volksſtämme wohnte, alſo weder unmittelbar von Jabin bedrängt wurden, noch überhaupt fremde Angriffe zu befürchten hatten, ſie dennoch die erſten waren, deren freudiger Patriotismus dem Aufrufe Debora's entſprach.

Amalek, oder das Gebirge der Amalekiter, gehörte zum Stammgebiet Ephraim's (Richt. 12, 15.) und dürfte ſeine Benennung von einer frühern Niederlaſſung jenes Volkes unter den verwandten Kenaanitern erhalten haben (vgl. Ewald, Geſch. des Volkes Israel I. S. 296.).

אחריך] Dir nach, bezieht ſich natürlich, und kann ſich grammatiſcher- und vernünftigerweiſe nur auf den unmittelbar folgenden Vokativ, ebenſo wie בעמיך, beziehen. Bertheau u. A. dagegen ergänzen den Vokativ und überſetzen: „Von Efraim eilten hinab die deren Wurzel in Amaleq, hinter Dir, o Efraim, eilte hinab Benjamin unter deinen den efraimitiſchen Völkern.“ (!)

מכיר] Machir war bekanntlich der Erſtgeborne Manaſſe's und wird hier dichteriſch für dieſen Stamm ſelbſt geſetzt. Da man nun aber meint, daß derſelbe V. 17. unter der Bezeichnung Gilead, des Sohnes Machir's und Enkel's Manaſſe's, noch einmal und zwar unter den unpatriotiſchen Stämmen genannt wird, ſo iſt hier ein, jener Annahme zufolge offenbarer Widerſpruch auszugleichen, und man behauptet zu dieſem Zwecke entweder irrthümlich, daß Gilead ein Schreibfehler für Gad ſei, oder man denkt ſich mit Bertheau u. A. unter Machir und Gilead, die oſt- und weſtjordaniſchen Geſchlechter Manaſſe's als getrennte Stämme. Ich werde an ſeinem Orte zu V. 17. zeigen, daß Gilead dort in einer ganz anderen Bedeutung vorkömmt.

ומשמעין] Der gewöhnliche Text lieſ't ומזבולן. Ob dieſes Wort durch einen Schreibfehler in den Text gerathen iſt, ob es ſeinen Urſprung einem Defekt in der Handſchrift verdankt, welche der letztern Bearbeitung des Buches zu Grunde lag, iſt nicht wohl zu entſcheiden. Wahrſcheinlicher iſt das letzte, da die beiden Anfangs- und der Endbuchſtabe erhalten worden ſind, und es deshalb am nächſten lag, daß man die übrigen als mangelnd oder unleſerlich betrachtete Zeichen, mit jenen

zu dem Wort ומזבולן zuſammenſetzte, weil dieſer Stamm einen ſo hervorragenden Antheil an dem Kampfe genommen hatte. Stuber findet es auffallend daß Naphthali, welcher doch mit Sebulon den Kern des Heeres bildete, hier ganz übergangen iſt. Er würde vollkommen Recht haben, wäre Sebulon an unſerer Stelle wirklich genannt. Doch iſt dem nicht ſo, aus dem einfachen Grunde, weil beide Stämme verbunden an ihrem geeigneten Orte V. 18. von Debora hervorgehoben werden. Hier iſt nur von den patriotiſchen Stämmen die Rede, welche zwar gemeinſame Sache mit Sebulon und Naphthali machten, jedoch bloß Führer zum Heere ſchickten. Da nun Sebulon etwa die Hälfte der ganzen aufgebotenen Kriegsmacht ſtellte, Naphthali nicht in Verbindung mit ihm, und ſonſt keiner der Stämme, wie ich gleich zeigen werde, doppelt angeführt wird: ſo kann unmöglich Sebulon urſprünglich im Text geſtanden haben, denn dann wäre die Dichterin mit großer Inkonſequenz und Unſtatthaftigkeit verfahren, und zugleich in einen auffallenden Widerſpruch mit ſich ſelbſt getreten. Doch iſt ומזבולן ſomit nicht bloß eine falſche, ומשמעין iſt auch die wahre Lesart. Dies geht aus mehreren, ihrer vereinten Natur nach zwingenden Gründen hervor; denn 1) konnte Debora, nach der ganzen Tendenz ihres Wirkens überhaupt, und des bezüglichen Abſchnittes unſres Triumphliedes insbeſondere, hier keinen der israelitiſchen Stämme (Levi natürlich ausgenommen) mit Stillſchweigen übergehen; 2) hat ſie, wie ich gleich nachweiſen werde, mit Ausnahme Simeons, alle andern Stämme und zwar jeden nur einmal namhaft gemacht; 3) muß ſtatt des ausgefallenen ein anderer Stamm ergänzt werden, und Simeon allein iſt zu ergänzen übrig; und 4) iſt die Verwechſelung von Eigen- und Ortsnamen im A. T. eine mehrfach vorkommende Erſcheinung, und hier beſonders leicht erklärlich (ſ. oben). Die urſprüngliche Lesart iſt alſo im Text wieder herzuſtellen.

משכים בשבט ספר] Es beginnt hier ein neuer, noch das nächſte Versglied begreifender Satz, in dem das oben ſchon dreimal wiederholte מן dem ב Platz macht. Auch kann ומשמעין deshalb nicht mit dem Folgenden verbunden ſein, weil מן das Verb ירד oder ein Synonym erheiſcht, und die Ergänzung des

elliptiſchen היו, welches in dieſem Satze natürlich vor עם דברה V. 15. hinzu zu denken iſt, nicht geſtattet. Gewöhnlich zieht man unſre Worte indeß noch als Schluß zu V. 14. und überſetzt: „Aus Sebulon kamen, die den Heerführer- (Richter-, Schreiber-, Muſterungs-) Stab hielten“ (Herd. bis Kem.) oder: „die an der Spitze langgedehnter Züge Hinziehenden mit dem Anführerſtab (in der Hand)“ (Berth.). Anders und ganz und gar falſch die ältern Ueberſetzer und Luther. Allein משך, ziehen, führen, in dem aus 2 Moſ. 12, 21. erſchloſſenen Sinn ergreifen, mit ב konſtruirt in halten umzubilden, hat doch keinen andern Halt als die Analogie des arab. مسك mit folgendem ب, welches jene Bedeutung hat; und auch Bertheau's Auffaſſung behält immer ihr Prekäres. Dagegen nimmt er משכים richtig, nach der Grundbedeutung des Verbs, für die Ziehenden, Führenden, d. h. Führer. Nun bilden die Worte משכים שבט ספר eine offenbare Parallele zu den שרי ביששכר: die beiderſeitigen Führer waren עם דברה, an Debora's Seite. Wir haben שבט hier alſo in der Bedeutung Stamm (2 Moſ. 28, 21; Richt. 20, 2.) zu nehmen, ספר in sensu militari, des Feldherrn (2 Kön. 25, 19. u. a. O.), die dichteriſche Bezeichnung des Stammes Juda nach 1 Moſ. 49, 10., und der ihm Richt. 1, 1—2. wirklich zuerkannten Würde. Dieſe einfache, logiſch und grammatiſch allein zuläſſige Auffaſſung hebt ſofort alle Schwierigkeiten der Stelle auf. Natürlich muß die maſorethiſche Interpunktion demgemäß geändert werden.

Vers 15.

ושרי iſt entweder mit dem Biberach'ſchen Cod., den alten Verſſ., R. Tanchum, Schnurrer, Bertheau u. A. וְשָׂרַי zu punktiren (obgleich Roſenm. u. A. und ſelbſt de Wette noch der Dichterin die kindiſche Konſtruktion: „Auch meine Oberſten in Iſſaſchar waren mit Debora“ aufbürden wollen), oder mit Geſenius (Lehrgeb. S. 523.) als eine dichteriſche, obſolete Pluralform zu betrachten (vgl. Jer. 22, 14; Jeſ. 20, 4. u. a. O.).

וברק] Die gewöhnliche Lesart iſt ויששכר. Werfen wir zuvörderſt einen Blick auf die ſchwierigen Verwicklungen, zu denen ſie führt. Da ſie nicht die Verbindung mit dem vorher-

gehenden Versgliede gestattet, muß man einen neuen den Parallelismus störenden Satz damit beginnen, zu der unrhythmischen Eintheilung

וישׂשכר כן ברק
בעמק שלח ברגליו

seine Zuflucht nehmen, und den Partikeln עם und כן einen mehr als zweifelhaften Sinn beilegen. Man übersetzt nemlich in neuerer Zeit entweder mit Hollmann: et Issaschar, praesidium Baraci, (Justi, Maur., Köst., de Wette, Kem.) oder mit Rosenmüller: Et Issaschar aeque ac Baracus in vallem se effudit vestigia ejus sequutus (Ew., Berth., Boettg., nur daß der Letztere richtiger cum peditibus suis schreibt). Die Vulgata hat: ... et Barac vestigia sunt secuti, qui quasi in praeceps ac barathrum se discrimini dedit. Die LXX: ... καὶ Βαράκ· οὕτως Βαρὰκ ἐν κοιλάσιν ἀπέστειλεν ἐν ποσὶν αὐτοῦ εἰς τὰς μερίδας Ῥουβήν κ. τ. λ. Der Syrer: ܘܐܝܣܟܪ ܐܝܟ ܒܪܩ ܒܥܡܡܐ ܐܫܬܕܪ ܒܪܓܠܘܗܝ ܠܟܠܗܘܢ ܕܪܘܒܝܠ ܪܘܪܒܝܢ ܒܪܩܝܢ ܠܒܐ, et Issaschar ut Barac inter gentes missus est pedibus suis ad portionem Ruben: magni sunt declaratores cordis. Der Araber: ويساخار مثل باراق في الشعب لابه ارسل رجالا الي قسمة راوبين لان مني ما في القلوب عظيم, et Issaschar velut Barac inter populum; quod id missus sit pedes in portionem Ruben; quoniam qui declarat quod cordibus inest, maximus est. Und ähnlich der Chaldäer: ורברבי יששכר משתמעין למלו דבורה ושאר שבטא דיששכר משמשין קדם ברק משתלחון בקרוי מישרא לכל אתר דצריך לתמן בתושלחתיה אזלין בזדעית ראובן סגיאין נכלי לבא: Et principes Issaschar obedientes sermonibus Deborae, et reliqui tribus Issaschar ministrantes ante Barac, missi in urbibus planiciei, in omni loco quo opus esset illuc missiones ejus euntes; in prosapia Ruben multi insidiatores cordis. Fast nicht minder irrthümlich ist die freie Uebersetzung Herder's und die wörtliche Luther's.

Um jedoch zu den Neuern zurückzukehren. Bertheau meint, Alles was hier gesagt ist, bedeute nur „daß gleiche Begeisterung die Debora, den Stamm Issaschar und den Barak beseelte;" doch wie käme unter allen patriotischen Stämmen, und das Sebulon und Naphthali gegenüber, bloß Issaschar

zu der Auszeichnung, auf dieſe Weiſe hervorgehoben zu werden? Hören wir Bertheau weiter: „denn," fährt er fort, „die Präp. עם muß dem folgenden כן entſprechen, (?) und hier wie Hiob 40, 15; 1 Sam. 17, 42. zur Bezeichnung der Gleichſtellung dienen" — was ſie an den bezeichneten Stellen unſtreitig nicht thut —: „und die Fürſten in Iſſakar gleich wie Debora, und wie Iſſakar alſo Barak (ſtatt כ in dem erſten und כן in dem zweiten Gliede, reicht bei der Kürze der zwei Glieder das einmalige כן aus) (!) in die Diſchon-Ebene ward er, Barak oder da die 3te Perſon eine allgemeinere Beziehung zuläßt, ward man, nämlich Debora, Iſſakar und Barak" — und was „ward" Sebulon, Naphthali und der übrige Theil des Heeres? — „herabgeſchleudert (!), gleichſam wider Willen von der unwiderſtehlichen Macht der Begeiſterung getrieben durch ſeine Füße (!), die ſich wie von ſelbſt bewegten (!) und dem Kampfplatze zueilten." (!!)

Doch nehmen wir ſelbſt die einfache Ueberſetzung Boettger's, als die günſtigſte Form der in Rede ſtehenden Auffaſſung: et uti Issaschar sic Barac in vallem se effudit cum peditibus suis. Sie vergleicht, da כן nicht eben ſo wie bedeuten kann und כ vor Iſſaſchar alſo zu ergänzen iſt, einen einzelnen Führer mit einem Stamm, läßt den Führer des Heeres dieſem Stamme folgen, ſtellt denſelben Stamm in einen Gegenſatz zu dem ganzen übrigen Heer, und will endlich daß ein Stamm an dem Kampfe Theil genommen habe, von dem das Lied doch ausdrücklich ſagt daß nur Führer von ihm dabei gegenwärtig waren.

Die beiden letztern Einwürfe treffen auch die Auffaſſung R. Tanchum's, Hollmann's u. A., welche כן hier für ein von der arab. Wurzel كن, texit, protexit, abgeleitetes Nomen genommen wiſſen wollen, und dabei ברגלי in dem Sinne hinterher, hinter ihm her, ebenfalls nach dem arab. Sprachgebrauch في اثره, in vestigio ejus, علي اثره, super vestigio ejus, faſſen.

Auf keine Weiſe deshalb läßt ſich וישלח mit dem Folgenden verbinden; doch eben ſo wenig mit dem Vorhergehenden, und ſo bleibt uns nur, ſtatt der unbedingt zu verwerfenden gewöhnlichen Lesart, die der LXX. noch zu be-

rückſichtigen übrig.*) Schon auf den erſten Blick kündigt ſie ſich als die wahre an, inſofern ſie den hiſtoriſch-logiſch-grammatiſchen Zuſammenhang der Stelle ſofort in ſeiner ganzen Schärfe hervorhebt, und überdies den Parallelismus wieder herſtellt. Während nach der gewöhnlichen Auffaſſung Debora mit den Fürſten der patriotiſchen Stämme im Gegenſatz zu Barak mit dem Fußvolk erſcheinen, löſ't dieſer mehr als anſtößliche Gegenſatz ſich in eine enge Gemeinſchaft auf; und wenn die Dichterin auch, um ihre Gegenwart auf dem Schauplatz des bevorſtehenden Kampfes anzudeuten, ſich, als die Urheberin des Aufſtandes, neben Barak nennt, ſo tritt ſie doch augenblicklich wieder mit weiblicher Beſcheidenheit zurück, und Barak allein iſt es der die ſchlachtgeordneten Reihen ſeiner Krieger zum Kampfe in's Blachfeld führt. Nur Ewald und Bertheau konnten daran denken die Richterin und Prophetin, von der Begeiſterung ihrer Füße überwältigt, den Thabor hinab ſtürmen zu laſſen. Unter allen dieſen Umſtänden iſt das äußere Zeugniß der LXX. mehr als genügend um die Urſprünglichkeit der Lesart וברק über jeden Zweifel zu erheben, und es gilt hier um ſo mehr als durchaus kein Grund vorliegt, weshalb die LXX., welche den Sinn der ganzen Stelle falſch auffaßten, Barak ſtatt Iſſaſchar geſchrieben haben ſollten, hätten nicht die von ihnen benutzten Handſchr. ſo geleſen. Andrerſeits iſt die Entſtehung der Lesart Iſſaſchar, als Wiederholung deſſelben, unmittelbar vorhergehenden Wortes, durch einen Schreibfehler leicht erklärbar.

Vers 15*—17.

Die unpatriotiſchen Stämme.

Gleichſam wie ein Pfeil ſtürzt (שֻׁלַּח) Barak an der Spitze ſeiner kleinen, aber von den Tapferſten des Landes angeführten Heldenſchaar zum Angriff des furchtbaren, die Ebene mit

*) Stuber's Vermuthung daß für: und Iſſaſchar, „ein Name, der gleich vorher ſchon erwähnt war, und deſſen Wiederholung befremdet", urſprünglich ונפתלי geſtanden habe, und erſt ſpäter aus Verſehen oder aus Abſicht in den erſtern Namen verändert worden ſei, iſt durchaus unbegründet. Naphthali oder der Name irgend eines andern Stammes oder irgend einer andern Perſon außer Barak, würde dort nicht minder unſtatthaft ſein wie Iſſaſchar.

ſeinen Kriegswagen bedeckenden feindlichen Heeres. Noch wenige Stunden, und die Schlacht der Befreiung — verbürgt doch die Gegenwart Jehova's im Gewitter den Sieg Seines Volks — wird geſchlagen ſein, und jene Schaar ſich mit unſterblichem Ruhme bedeckt haben. Wer ſind die Gott- und Vaterlandvergeſſenen Stämme, die dieſen Ruhm einer gleichgültigen oder berechnenden Ruhe zum Opfer bringen mögen? Der bitterſte Spott der Dichterin trifft Ruben und Gad, welche anfangs ihrem Aufruf entſprochen, ſpäter aber den gefaßten Entſchluß wieder geändert zu haben ſcheinen. In faſt eben ſo beißenden Ausdrücken wird Dan, in etwas milderen Aſcher geſtraft. Bloß vier Stämme alſo waren es — ein Umſtand von tiefer Bedeutung für die Geſchichte jener ſo ſehr in Dunkel gehüllten Periode — welche an der Erhebung keinen Theil genommen hatten.

Vers 15.*

[בפלגות ראובן גר לאם חקקי לב וגו׳ Was in Betreff dieſer Stelle, deren gewöhnliche Lesart גדלים ſtatt גר לאם iſt, die Auffaſſungen des Chaldäers, Syrers und Arabers ſind, haben wir bereits geſehen und dürfen ihre Geſandtſchaft zu den Rubeniten auf ſich beruhen laſſen. Einen ähnlichen Sinn fanden die LXX. Die Vulgata fügt den oben angeführten Worten hinzu: diviso contra se Ruben magnanimorum reperta est contentio. Luther weicht ganz vom Texte ab: „Ruben hielt hoch von ſich und ſonderte ſich von uns.“ Alle Neuern überſetzen: „An Ruben's Bächen (bloß Roſenm. ſchreibt: in separatis R. sedibus) waren große Herzens-Entwürfe (-Entſchlüſſe, -Entſcheidungen, Beſchließung, Berathung).“ Allerdings iſt der grammatiſchen Form nach, da die Ergänzung des elliptiſchen היו geſtattet iſt, dieſe Uebertragung vollkommen gerechtfertigt; doch wie unerträglich matt würde nicht eine ſolche Wortfügung im Vergleich mit dem verzehrenden Geiſt des Spottes ſein, welcher unſre Stelle durchglüht?! Will nicht die Dichterin durch ihre direkte Anrede Ruben's den Gegenſatz, in dem er zu den ſich in den Kampf ſtürzenden Stämmen erſcheint, recht lebendig hervorheben, und läßt ſich da glauben ſie habe dieſer Anrede einen ihre ganze Kraft lähmenden, abgeſchloſſenen Zwiſchenſatz vorangeſchickt? Unmöglich.

בפלגות] Bertheau hält die allgemein angenommene Bedeutung: Bäche für dieſen Ausdruck durch Hiob. 20, 17. geſichert. Nur dort kömmt er noch in einem Sinne vor, der dem unſrer Stelle entſprechen und die obige Auffaſſung bedingen ſoll. Man bildet ſich für dieſen Zweck ein Nomen פֶּלֶג oder פֶּלַגָּה und betrachtet es als gleichbedeutend mit פֶּלֶג, Bach. Sonſt heißt פְּלֻגָּה, f. Pl. פְּלֻגוֹת, Abtheilung welche in ſich zurückkehrt, Prieſterabtheilung, eigentlich Rundreihe von פָּלַג, rollen, ſich wälzen, ſynonym mit dem verwandten פֶּלֶךְ, Kreis, Kreiſung, Bezirk; dann auch Rolle, Spindel (Spr. 31, 19.) arab. فلك in beiden Bedeutungen, von dem ungebr. Stammwort פָּלַךְ, arab. Conj. V. فلك rund ſein. Die gedachte Stelle Hiob's lautet: אל ירא בפלגות נהרי נחלי דבש וחמאה. Daß נחלי, נהרי, פלגות hier keine Steigerung bilden, iſt offenbar, weil eben נהר der (große) Strom die Mitte behauptet: es muß alſo ein Genitivverhältniß ſtattfinden. Wir haben בפלגות ſomit zu נהרי zu ziehen, בְּפֻלְגוֹת zu punktiren, נחלי als Appoſition dazu zu faſſen und zu überſetzen: „Er wird nicht blicken in die Kreiſungen der Ströme, die da aufſtrömen Milch und Honig.“

Jedenfalls iſt es eben ſo unnöthig und unſtatthaft פלגות dort in der Bedeutung Bäche zu nehmen, als es an unſrer Stelle geradezu falſch iſt; denn nicht bloß iſt die Vorausſetzung daß die Juden ihre Verſammlungen und Berathungen an Bächen zu halten pflegten, welches anzunehmen, nach Bertheau, „nahe liegt“, an ſich willkührlicher Art; ſondern wir wiſſen im Gegentheil daß die Thore der Städte und Flecken dazu dienten. Eben ſo irrig nimmt man das Wort mit Studer für eine poetiſche Beſchreibung des waſſerreichen Gebietes Rubens. Was beſchäftigte eben die ganze Seele der Dichterin? Doch nicht etwa die Naturſchönheiten des Ruben'ſchen Erbtheiles? Nein: die Handlungsweiſe des Stammes, und ſie allein.

Unzweifelhaft haben wir deshalb den Ausdruck בפלגות, an die Stelle des Patach ein Kibbuß ſetzend, בְּפֻלְגוֹת zu punktiren, und mit einem Hinblick auf חקקי לב, in Berathungskreiſen zu überſetzen, weil die Orientalen für dieſen Zweck

Kreiſe oder Halbkreiſe zu bilden pflegen. Dann aber läßt ſich dem folgenden ראובנגדלימחקקילב nach der gewöhnlichen Abtheilung ראובן גדלים חקקי לב auch auf keine Art ein Sinn abgewinnen. Verſuchen wir denn, durch die in die Augen ſpringende Verbindung ראובן גד (welche beiden Stämme ſo gewöhnlich neben einander genannt werden) geleitet, die entſprechende Worttrennung: ראובן גד לים חקקי לב: und wir überzeugen uns augenblicklich, daß, wenn wir לאם für לים leſen — eine Verwechſelung der Buchſtaben א und י welche ſo gar leicht durch einen Schreibfehler entſtehen konnte, wie es mit א und ו wirklich oft im A. T. der Fall iſt —, wir den urſprünglichen רְאוּבֵן גָּד לְאֹם חֹקְקֵי־לֵב zu punktirenden Text vor uns haben. In רְאוּבֵן גָּד mit der Appoſition לְאֹם חֹקְקֵי־לֵב haben wir dann den Vokativ, welchen die Form לָמָּה יָשַׁבְתָּ nothwendigerweiſe als vorhergehend erfordert, und in Verbindung mit V. 16 gewinnt der ganze Abſchnitt einen logiſch- und grammatiſch zuſammenhängenden Sinn der, *wäre er nicht dem Text eigenthümlich*, durch die Veränderung *eines* Buchſtabens *unmöglich hätte hineingelegt* werden können.

לאם] Im Allgemeinen *Volk*, vom ungebr. Stammwort לָאַם, vermuthlich eine Erweichung von רָחַם *lermen* (vgl. *Geſenius*, Handw. sub voce), und daher wohl im verächtlichen Sinn beſonders auf ein Volk oder eine Volksmenge angewandt, die viel lermt aber nichts ausrichtet.

לב] iſt hier nicht in der Bedeutung: *Herz*, ſondern in der: *Muth* (Pſ. 40, 13.; 1 Sam. 17, 10. u. a. O.) und als eine Umſchreibung des Adjektiv's zu faſſen. Daher ſpöttiſch לאם חקקי לב, *ein Volk von kühnen Beſchlüſſen*, oder wenn wir daß Prädikat auf das Nomen reg. übertragen: *ein Heldenvolk der Beſchlüſſe*.

Vers. 16.

למה ישבת] Nicht wie man faſt allgemein überſetzt: *Warum bliebſt* (ſaßeſt) *du..?* — denn der Kampf hat ja noch nicht einmal begonnen — ſondern in der gegenwärtigen Zeit: *Was läſſigeſt du dich doch..?* in welchem Geiſte bloß *Herder* die Stelle richtig aufgefaßt hat.

בין־המשפתים] Man legt dieſem Ausdruck drei Bedeutun-

gen bei, entweder: Grenzmarken (Vulg., Roſenm., Stud., Boettg.); Tränkrinnen (Juſti, Köſter); oder Viehhürden (Luth., Herd., Hollm., de Wette, Kem., Kalk., Ew., Berth.). Die erſtere Auffaſſung hat keine ſprachliche Begründung; die zweite iſt anerkannt irrig; während die dritte משפתים von שָׁפָה ſetzen, legen, ſtellen ableitend, die Analogie stabulum von stare, (Vieh-) Stall = (Vieh-) Geſtelle von ſtellen für ſich hat und in Pſ. 68, 14. eine zweifelhafte, in 1 Moſ. 49, 14. aber, wiewohl Studer ſie gleichfalls für unbefriedigend hält, eine ſichere Stütze findet. Uebrigens entſcheidet auch ſchon der von der Dichterin bezweckte Gegenſatz des ſich in den Kampf ſtürzenden Kriegers zu dem in läſſiger Ruhe verſunkenen Viehhirten, zu Gunſten der letzteren Deutung.

לשמע שרקות עדרים] Der den Erklärern entgangene, in unſre Sprache unüberſetzbare Doppelſinn dieſer Worte birgt einen bittertreffenden Spott. Der Chaldäer erweitert hier bloß ſeine Auffaſſung des vorhergehenden Verſes. Der Syrer ſchreibt: ?ﻟﺴﻤﻊ ﺻﻔﺼﻔﻰ ﻏﻨﻤﺎ, ad audiendum halitum onagrorum. Aehnlich der Araber. Die LXX.: τοῦ εἰσακούειν συριγμοὺς ἐξεγειρόντων. Die Vulgata: ut audias sibilos gregum. Die Neuern hingegen übertragen entweder: zu hören das Flöten der Heerden (de Wette); die Flöten der Hirten, die Heerden-Pfeifen oder das Geflöte bei den Heerden (Hollm., Roſenm., Kalk., Studer, Ew., Kem., Boettg.); oder: das Blöcken der Heerden (Luth., Herder, Juſti); indem die Erſteren mit Unrecht glauben auf eine ähnliche Konſtruktion in den Stellen 2 Moſ. 22, 10., Pſ. 35, 16., und oben V. 8 für ihre ungrammatiſche Auffaſſung hinweiſen zu können. Schon Bochart (t. I. S. 521) hat richtig erkannt, daß שרקות mit עדרים ein reines Genitivverhältniß bildet, und er führt eine Stelle aus Aelian. lib. V. an, wo dieſer Schriftſteller auch das Geſchrei des Elephanten silibus nennt. Daß שרקות an unſrer Stelle aber wirklich einen Thierlaut bezeichnet, geht daraus hervor, daß 1) weil die beiden Stämme in Ruben und Gad perſonifizirt ſind, ſie doch nicht wohl dargeſtellt worden ſein können, als hätten ſie ihrem eignen Flötenſpiel gelauſcht; und 2) daß das gedachte Wort in ſeinem Doppel-

ſinn Geſpött von עדרים in dem Doppelſinn: ſchlachtgeordnete Schaaren ausgeſagt iſt. Der Gedanke nemlich, den Debora hier mit ſo unnachahmlichem Sarkasmus ausdrückt, iſt, daß Ruben und Gad, ihrer läſſigen Ruhe hingegeben, in dem שרקות (Geſtöhne?) ihrer Heerden doch wohl nicht etwas Anderes hören konnten, als das Geſpött ihrer heldenmüthigen in den Kampf ſtürmenden Brüder. Den Verſuch dieſen Doppelſinn auf eine leidliche Weiſe in unſre Sprache zu übertragen, habe ich aufgeben müſſen; dagegen aber die ungewiſſe Bedeutung, welche שרקות als ein Thierlaut hat, benutzen zu dürfen geglaubt, um den Ausdruck Gemecker dafür zu ſetzen, in dem das Element der Ironie und des Spottes mit dem der tiefſten ländlichen Ruhe, ſo treffend für den Sinn unſrer Stelle, gepaart iſt.

לפלגות ראובן וגו׳] Statt ל wiederholen Codd. Kenn. 199. 206. 212. u. A. de Rossi 266. u. A. ב, und ſtatt חקרי Kenn. 337. 384. u. A. חקקי: irrthümliche Aenderungen. Teller wollte ſogar das ganze Versglied als eine in den Text gekommene Randgloſſe, ohne Weiteres ſtreichen. Studer hingegen, in Uebereinſtimmung mit Hollmann bemerkt: „die Worte חקרי לב bilden mit dem Anfange des Verſes ein ſarkaſtiſches Wortſpiel das man ſich hüten muß durch voreilige Textänderung verwiſchen zu wollen. Der Sinn iſt: die Rubeniten faßten Anfangs große Entſchlüſſe, ließen es aber zuletzt bei bloßen Berathungen bewenden. Hollmann führt ein ähnliches Wortſpiel aus Pſ. 49, 13. vgl. V. 21. an, wo eben ſo durch Aenderung eines einzigen Buchſtabens ילין und יבין ein anderer Sinn entſteht.“ Ganz richtig; doch findet dies eben an unſrer Stelle nicht ſtatt, inſofern unausgeführte Beſchlüſſe ja nur Berathungen ſind, und keinen Gegenſatz dazu bilden können. Hier hat Ewald Recht, wenn er bemerkt, daß der geringe Wechſel in der Wiederholung חקרי ſtatt חקקי für den reinen Sinn unbedeutend iſt. Das „ſarkaſtiſche Wortſpiel“, welches in den Worten

Ad rivos Rubenitarum
magna ceperunt animi consilia;
quare vero tranquille sedistis inter stabula
ad audiendas fistulas pastorum?
ad rivos Rubenitarum
magna fuerunt consultationes. *(Hollm.)*

liegen ſoll, kann ich daher nur für eine Einbildung halten; während ein Wortſpiel ganz anderer Art, welches wirklich ſtattfindet, ſich dem Scharfblick jener und anderer Erklärer entzogen hat. Bertheau irrt nemlich ſehr, wenn er nach dem Vorgange Ewald's meint, daß die Dichterin bloß der Abwechſelung wegen ſtatt der Präp. ב vor dem wiederholten פלגות die Präp. ל geſetzt habe: denn hier bezeichnet ל, ſeiner Hauptbedeutung nach, die Richtung oder Bewegung nach etwas hin, und das Nomen — Spindel. An die Spindeln! ruft die Dichterin den Rubeniten und Gaditen mit vernichtendem Spotte zu, an den Platz der Weiber, wohin ihr gehört, denn zu Weibern ſeid ihr geworden, ihr Wortheiden! Das ולאם iſt im höchſten Grade wegwerfend und verächtlich, indem es Ruben und Gad mit dem allgemeinen Pöbel lermender Wortheiden auf eine Stufe ſtellt. Ich wage zu glauben, daß, bei einem Rückblick auf das Geſagte, die von mir vorgeſchlagene Lesart mehr als hinreichend gerechtfertigt erſcheint, um als urſprünglich ihren Platz im Text beanſpruchen zu dürfen.

Vers. 17.

גלעד בעבר הירדן שכן] Man kann dieſe Worte gleichſam als eine Antwort auf den vorhergehenden fragenden Ausruf למה betrachten. Irrthümlich hat der Syrer, dem Hollm., Winer (Realw. Art. Gilead) u. A. beipflichten, Gad für Gilead geſetzt; und eben ſo irrthümlich nimmt man Gilead entweder für den Enkel Manaſſe's, als Bezeichnung dieſes ſchon früher genannten Stammes, Kalkar u. A., oder eines Theiles deſſelben, Bertheau u. A., oder auch für den von Gad und Halb-Manaſſe bewohnten Strich des Landes Gilead, Studer u. A. Vielmehr gehörte der bei weitem größere Theil des Letztern zum Stammgebiet Ruben's und Gad's (vgl. 5 Moſ. 3, 12—13.) und auf ſie geht auch der Doppelſinn unſrer Worte, während ihre eigentliche Bedeutung von dem Gebirge Gilead zu verſtehen iſt, welches weſtlich gegen die Jordansaue abfällt (vgl. v. Raumer's Paläſt. S. 229.). Der höhnende Sinn der Dichterin iſt: freilich, eben ſo gut wie man erwarten konnte, daß Ruben und Gad ſich von ihren Viehhürden losmachen würden, hätte man erwarten können, daß das Gebirge Gilead ſich von jenſeit des Jor-

dan würde herüberbewegt haben. Falſch überſetzen daher Aeltere und Neuere in dem Sinn: Gilead ſaß (weilte, blieb wohnte) ruhig jenſeit des Jordan.

ודן למה יגור אניות] Von den Codd. Kenn. 211. de Rossi 545. und den alten Ueberſetzern wird למה ausgelaſſen, wenn nicht wie de Rossi meint, im Texte der Peſchito ܠܡܐ quare, ſtatt ܠܘܬ ad portum, zu leſen iſt. Kein innerer Grund unterſtützt jedoch dieſe äußeren Zeugniſſe, und für den Rhythmus iſt למה unentbehrlich.

Man ſollte es, da die Worte ודן למה keine doppelte Auffaſſung zulaſſen, faſt für ein Ding der Unmöglichkeit halten in den beiden übrigen Ausdrücken unſres Versgliedes eine ſo verſchiedene Bedeutung zu finden oder in ſie hineinzulegen, als man gethan hat. Der Chaldäer überträgt: ודבית דן גוו עברי ירדנא ישויאו נכסיהון בספינן, et domus Dan vadarunt transitus Jordanis, posuerunt divitias suas in navibus, der Syrer: ܘܕܢ ܠܡܐ ܣܦ ܠܘܬ ܥܒܪ ܠܡܐ ܢܟܣ, et Dan ad portum trahit naves; der Araber: ودان غوص السفن, et Dan naves summersit; die LXX. καὶ Δάν, ἵνατί παροικεῖς ἐν πλοίοις; die Vulgata: et Dan vacabat navibus. Ihr folgen Roſenm. und Hollm. während ſich an ſie anſchließen Luth., Herd., Maur., Kalk., Boettg., Ew., Berth. Dagegen hat Juſti: „Und Dan, was ſchrecken dich für Schiffe?“ de Wette, Stud. und Kem.: „Und Dan, warum war er Fremdling (Miethling) auf Schiffen?“ Vergebens ſuchen wir in allen dieſen Uebertragungen eben das, was man doch am erſten in ihnen zu finden erwarten ſollte, den Ausdruck des — Spottes, der ſchwerlich dem Grundtext fehlen dürfte.

Für das richtige Verſtändniß unſrer Stelle haben wir die Geſchichte zu Hülfe zu ziehen. Es war zwar dem Stamme Dan ein bedeutender Küſtenſtrich des Mittelländ. Meeres als Erbtheil angewieſen (Joſ. 19, 46.), doch wußte er daſſelbe nicht zu behaupten, und ward ſogar von den Amoritern gänzlich in's Gebirge zurück getrieben, (Richt. 1, 34; vgl. auch 14, 1. ff.); ja, die Mehrzahl des Stammes war ſpäterhin genöthigt auszuwandern. Sie ließen ſich in Lais, im Norden Paläſtina's, nieder (Richt. 18, 1 ff.). Dies war jedoch lange nach Debora's Zeiten, und mit Unrecht nimmt Stuber das Gegentheil an, indem er will, daß hier bereits von den in

Lais angesiedelten Daniten die Rede sei, und daher höchstens auf ihre Beschiffung des See's Tiberias in Fischerkähnen angespielt werden könne. Auf diese irrige Voraussetzung nun stützt sich die Vermuthung, daß jene Daniten in Verbindung mit Sidon geblieben sein möchten, und sich von den Phöniziern als Matrosen auf ihren Schiffen haben brauchen lassen; während diese Vermuthung wieder zu der ferneren Vermuthung leitet daß, weil גור in der Bedeutung wohnen eigentlich nicht wohnen, sondern sich als Fremdling oder Gast irgendwo aufhalten meint, dieses Verb hier mit sich als gemietheter Matrose auf fremden Schiffen aufhalten gleichbedeutend sei oder doch darauf hinweise. Nach dem Vorgange Michaelis glaubten Justi, Maur. u. A., die Daniten hätten sich von der Theilnahme am Kampfe durch die Befürchtung eines mittlerweiligen feindlichen Einfalles der seefahrenden Phönizier abhalten lassen. (!)

Im Hebräischen schließt der Ausdruck fürchten nicht bloß den Begriff, Jemanden oder Etwas, sondern (poet. mit dem Akkus. konstruirt) auch den, für Jemanden oder Etwas fürchten ein, d. h. besorgt sein; und ohne Zweifel ist diese, zugleich mit der Bedeutung sich als Fremdling aufhalten, d. h. vom Hause oder in der Fremde sein, hier an גור zu knüpfen, so wie an אניות der Doppelbegriff Schiffe und Wasserkübel (vgl. das arab. إِنَاءٌ Gefäß, besonders Wassergefäß, Wasserkübel; und das griech. γαυλός, Gefäß, Kübel, und γαῦλος, Schiff). „Freilich, (der) Gilead, da liegt er jenseit des Jordan; doch Dan," fährt die Dichterin höhnend-bedauernd fort, „was hätte denn Dan" — welcher entweder niemals zu Schiffen hatte gelangen können oder sie sich doch von den Amoritern hatte wieder nehmen lassen — „für seine Schiffe zu fürchten, daß er nicht zum Kampfe eilt?!" oder auch: „doch Dan" — das Schiffervolk auf den Gebirgshöhen — „daß er doch eben in seinen Wasserkübeln an fernen Küsten zu Gaste sein mußte!" Vergebens würden wir suchen, diesem Doppelsinn einen Ausdruck in unsrer Sprache zu leihen.

אשר ישב וגו׳ Der sarkastische Ton der Dichterin nimmt in Bezug auf Ascher eine etwas weniger herbe Form an, doch

trifft der Spott ihrer Charakteriſtik des Stammes, von dem ſie wie von einem Holzkloße ſagt: wo man ihn hinſtellt, da liegt er, und ihn, der die Hafenſtädte Akko, Tyrus und Sidon (Joſ. 19, 25 ff.) hätte beſitzen ſollen, ſich an ſeinen öden Buchten, ſeinen Meeresritzen gelagert ſein läßt, noch immer bitter genug. ישב bedeutet nicht ſitzen, ſondern ſich ſetzen, hier im Gegenſatz zu שכן gelagert ſein.

Der Chaldäer paraphraſirt: קרוי עממיא ואל מפרצי ישכן דפגרו תבו ובנן ויתיבו בהון, urbes gentium, quas destruxerunt iterum aedificarunt et habitarunt in iis; der Syrer: ܘܠ ܡܦܪܨܝ ܝܡܐ ܢܫܪܐ, et ad rupturam suam habitavit; der Araber: وهو ينزل علي بلده, et ille habitabit in sua terra; die LXX.: καὶ ἐπὶ τὰς διακοπὰς αὐτοῦ κατεσκήνωσε; die Vulgata: et in portubus morabatur. Mit ihr ſtimmen Hollm., Roſenm., Ew., Boettg., während Köhler: „Felſenriſſen," Luther: „zerriſſene Flecken," Herd., Juſti, de Wette, Kem., Berth.: „Buchten" überſetzen.

Unzweifelhaft iſt מפרצים, gleichbedeutend mit פרצים, Riſſe, bloße Einſchnitte des Meeres in die Küſte, Buchten, im Gegenſatz zu den Häfen, Seeſtädten, an denen die danitiſche Küſte ja ſo großen Mangel litt. Zwar führt man zu Gunſten der letzteren Bedeutung das arab. فرضة an, eigentlich wie Hollmann ſelbſt ſagt: hiatus rivi, qua aqua hauritur ad rigandum; dann freilich auch: locus maris ubi naves ad ancoram consistent, und in dieſem Sinn iſt es von Abulfeda in Tab. Syr. ed. Koehler p. 80. gebraucht, wenn er die Seeſtadt Joppe من الفروض المشهورة zu den berühmteſten Häfen zählt; allein es kann dieſe Bedeutung für das Hebräiſche jedenfalls nicht maaßgebend ſein, um ſo weniger, als dann der ganze Spott, der doch unzweifelhaft in der Stelle liegt und liegen muß, verſchwinden würde, und überhaupt ja die Geſchichte ihr widerſpricht (ſ. oben).

Vers 18.

Sebulon und Naphthali.

Wie ich nachgewieſen zu haben glaube, beſtand das eigentliche zum Kampfe gegen Siſera beſtimmte Heer nur aus Sebuloniten und Naphthaliten, welche beiden Stämme deshalb

auch hier, wo die Dichterin zur Beſchreibung der Schlacht übergeht, beſonders hervorgehoben werden, und zugleich die Aufzählung der ſämmtlichen Stämme (natürlich mit Ausnahme Levi's) beſchließen. Ihre thatentſchloſſene, todesverachtende Aufopferung für das Vaterland bildet zu dem Benehmen der unpatriotiſchen Stämme, insbeſondere zu der ſelbſtiſchen, regungsloſen Trägheit Aſcher's einen ſchlagenden Kontraſt, durch den die Dichterin auf den Heldenmuth Sebulon's und Naphthali's verdienterweiſe den höchſten Glanz zu werfen gewußt hat.

זבלון עם חרף נפשו למות חֵרֵף, verſchmähen, im Pi. geringachten, alſo חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת wörtlich: ſein Leben bis zum, oder in Beziehung auf den, Tod gering achten. Aehnliche Redensarten der Araber führt ſchon Lette an. So heißt es z. B. in der Hamaſa ed. Freytag S. 47:

انا لنرخص يوم الروع انفسنا
ولو نسام بها فى الامن اغلينا

Non levis pretii reputamus animas nostras die proelii,
Sed si pretium rogamur tempore pacis, magnum illud statuimus.

Das Hebräiſche entſpricht ganz unſerem: mit Todesverachtung ſein Leben wagen.

על מרומי שדה] Dieſe Worte werden verſchieden überſetzt, von der Vulgata: in regione Merome; von dem Araber: فعلي علو ضياعه (واما نفتالي, at vero Naphthali) celsitudini pagorum suorum insidet, und damit ſtimmen Stuber, Kem., Berth. u. A.; von dem Syrer: ܥܠ ܪܡܝܐ ܕܚܩܠܗ (Naphthali) super altitudinem agri sui; und von den LXX.: ἐπὶ ὕψη ἀγροῦ, denen Luth., Herd., Hollm., Maur., Roſenm., Kalk., Ew., Boettg. folgen. Nur Juſti ſchreibt dafür: auf hohem Schlachtgefilde, und tritt der Wahrheit nahe. Seinem gewohnten richtigen Urtheil entgegen, findet Stuber in unſern Worten eine Appoſition zu den beiden Namen Sebulon und Naphthali, und einen Gegenſatz zu den Wohnorten der vorhergenannten Stämme. Allein was haben, wie auch Hollm., Maur. u. A. erklären, Wohnorte oder Lokalitäten eines Kampfplatzes mit dem abſtrakten Heldenmuth eines Volkes zu thun? Offenbar iſt die ganze Phraſe חרף נפשו למות על מרומי שדה für ein rühmendes Prädikat

Sebulon's und Naphthali's zu nehmen. Deshalb ſind מרומים hier die Ehrenplätze (Pr. 10, 6.), und שדה, wie Juſti ſchon richtig gefühlt hat, das Feld, im kriegeriſchen Sinne das Schlachtfeld (vgl. 2 Sam. 1, 21.).

V. 19—20.

Der Kampf.

Vers 19.

באו מלכים נלחמו] „Das Perfektum באו ſteht ohne Copula." bemerkt Bertheau, „neben dem folgenden Perfekto, daher müſſen wir das eine (נלחמו) dem andern (באו) unterordnend (!) überſetzen: herbeikamen Könige ſtreitend, (da ſtritten die Könige Kenaans)." (!) Man vgl. Geſen. Gr. §. 139, 3. b. Unter מלכים ſind ohne Zweifel mit Kalkar u. A. verſchiedene kenaanitiſche, mit Jabin verbündete Häuptlinge zu verſtehen.

אז] Man wolle über die Bedeutung dieſes Partikels, welches man hier allgemein irrigerweiſe „damals" überſetzt, den Exkurs (Anm. 2.) vergleichen.

בתענך על מי מגדו] Die geographiſche Beſtimmung der Lokalität des Kampfes iſt nicht ohne Schwierigkeit. Auf den Karten pflegt man Megiddo und Thaanach in der Nähe des alten Legeon, jetzt لجون Lebſchun, nach deſſen Lage Euſebius und Hieronymus die Lage der galiläiſchen Städte anzugeben, am nord-öſtlichen Abhange des Karmelgebirges, 4—5 Stunden ſüdweſtlich von dem Fluſſe Kiſchon, jetzt مقطع Mukatta genannt, in der von ihm in vielen Krümmungen durchſtrömten Ebene Esdrelom zu verzeichnen. Euſebius (Onom.) ſetzt Thaanach, eine κώμη μεγίστη zu ſeiner Zeit, in eine Entfernung von 3 bis 4 röm. Meilen von Legeon, und noch jetzt ſoll, nach Robinſon, in jener Gegend ein Ort تعنك mit Ruinen exiſtiren (vgl. Winer, Realw. Art Thaanach). Robinſon, v. Raumer (Paläſt. S. 156) u. A. vermuthen, daß Megiddo und Legeon identiſche Oerter ſeien (vgl. Winer a. a. O. Art. Meg.). Ich muß die obige Beſtimmung jedoch für entſchieden irrthümlich halten.

Wenn Winer (a. a. O. Art. Kiſchon) den Fluß Kiſchon, welcher am Thabor entſpringt, und ſich in der Nähe des Kar-

meliter Vorgebirges in die Bai von Ptolemais ergießt, als die frühere Grenze zwiſchen den Stämmen „Sebulon und Naphthali nennt, ſo hat er wohl ohne Zweifel dafür: „Manaſſe (, Aſcher, Sebulon und) Iſſaſchar" ſagen wollen. Dann hat ſeine Meinung in der That die höchſte Wahrſcheinlichkeit für ſich, da keine der nach dem Buche Joſua dem Stamme Iſſaſchar zugetheilten Städte ſüdlich über den Fluß hinaus gelegen zu haben ſcheinen. Nun werden aber eben Joſ. 17, 11. Thaanach und Megiddo als an Manaſſe aus dem eigentlichen Stammgebiet Iſſaſchar's überwieſen bezeichnet. Folglich ſind ſie nicht an der Karmel-, ſondern an der Thaborſeite des Kiſchon zu ſuchen. Dies wird auch auf's entſchiedenſte durch unſern Text V. 15. und die hiſtoriſche Erzählung Kap. 4, 13—15. beſtätigt; denn erſtlich zog Siſera von Nordpaläſtina her an den Kiſchon, und zweitens erweckt die Darſtellung jedenfalls den Eindruck, daß Barak ſeine heldenmüthige Schaar vom Thabor hinab in die Ebene, nicht zu einem längern Marſche über den Kiſchon hinaus in die jenſeitigen Thalgründe des Karmel, ſondern zum unmittelbaren Angriff des Feindes führte. Dafür zeugt ferner der ganze vermuthliche Plan des jüdiſchen Feldherrn (vgl. die hiſtor. Vorerinnerung zum Text), und endlich entſcheidend die Stelle Pſ. 83, 10. 11., wornach Thaanach in der unmittelbaren Nähe der kleinen Stadt Endor gelegen haben muß, deren ſüdliche Entfernung vom Thabor Euſebius (Onom.) zu etwa 4000 Schritten angiebt (vgl. v. Raumer's Paläſt. S. 125.). Noch jetzt liegt am nördlichen Fuße des kleinen Hermon ein ärmliches Dorf dieſes Namens; doch zeigt man die Ruinen des alten Endor in der Nähe von دنونى, Denuni, 2½ Stunden ſüdweſtlich Nazareth. Auch Lynch (Exped. to the Dead Sea p. 464.) erwähnt, auf dem Wege von Nazareth nach dem Thabor an dem Orte vorbeigekommen zu ſein, „wo Siſera von Debora und Barak geſchlagen worden ſein ſoll."*)

*) Seine Worte ſind: „Started (from Nazareth) for mount Tabor . . . We soon opened the extensive and beautiful plain of Esdraelon. Over the plain was the village of Nain . . . Skirting along the northern edge of the lovely plain, nearly hemmed in by lofty hills . . ., passing the battle-field of the French, and the reputed spot where Deborah and Barac discom-

Da nun מי מגדו an unsrer Stelle wohl unzweifelhaft nur eine poetische Umschreibung des Baches Kischon, und V. 21. nicht dieser Bach, sondern das von ihm durchflossene Thal gemeint ist (s. den Kom. z. d. St.): so dürfen wir mit einem hohen Grade von Gewißheit für den Schauplatz des glänzenden Sieges Barak's das Kischonthal am südwestlichen Fuße des Thabor, in einer nicht gar großen Entfernung von der Quelle des genannten Flusses halten (vgl. Ritter's Erdkunde XV. S. 400.).

בצע כסף לא לקחו] Der Chaldäer übersetzt diese Worte: ממין דכסף לא קבילו, divitias argenti non voluerunt; der Syrer; ܩܢܝܢܐ ܘܟܣܦܐ ܕܐ ܢܣܒܘ, suppellectilem et argentum minime abstulerunt; ähnlich der Araber; die LXX.: πλεονεξίαν ἀγρυρίον οὐκ ἔλαβον; die Vulgata: et tamen nihil tulere praedantes; Luther: aber sie brachten keinen Gewinn davon; Herder: was sie begehrten, Silber empfingen sie nicht. Sonst ist man nur über die Bedeutung von בצע uneinig, und man faßt es entweder in dem Sinn Beute, Gewinn, in dem es sonst allein im A. T. vorkommt (Kalk., de Wette, Stud., Kem., Boettg.) oder, wie schon R. Tanchum wollte, nach der Geltung des Stammworts zerschneiden und der Analogie des arab. von der gleichnamigen Wurzel abgeleiteten بضعة ein Theil, Stück, in der letzteren Bedeutung (Justi, Hollm., Maur., Rosenm., Ew., Berth.). Das Versglied schließt wiederum eines jener Wortspiele ein, den es schwer sein dürfte in unsre Sprache zu übertragen, da wir für כסף, Silber und, seiner blassen Farbe wegen, Tod (vgl. Hiob. 3, 15. und den Exk.), kein, beide Begriffe umfassendes Wort besitzen. Im letztern Sinne ist der Satz als fragender Ausruf zu konstruiren; und daraus geht zugleich hervor, daß „Gewinn" nicht Raub und noch weniger Stück hier die wahre an בצע zu knüpfende Bedeutung ist. „Gewinn an Silber trugen sie freilich nicht davon", und „Gewinn an Blässe (Tod) trugen sie ihn etwa nicht davon?!": das sind die beiden von dem Text gestattete Auffassungen, für die ich es Andern überlassen

---

fited Sisera, we reached a village at the base, and ascended to the summit of mount Tabor." — Ueber das herod. Magdalon sehe man Winer, Realw. Art. Megiddo.

muß, einen ſie vereinigenden Ausdruck in unſrer Sprache zu finden.

Vers. 20.

Die Ueberſetzungen dieſes Verſes bieten den Worten nach keine weſentlichen Abweichungen dar, nur daß einige Erklärer (Luth., Hollm., Roſenm., Kalk., Boettg. u. A.), durch die offenbar falſche maſorethiſche Gliederung des Textes unterſtützt, das erſte נלחמו hier jeder grammatiſchen Regel zum Trotz im imperſonellen Sinne faſſen; daß der Syr. und Arab. auch die folgenden Worte נחל קישון mit unſerm Verſe verbinden, und die Vulgata für ממסלותם stellae manentes in ordine et cursu suo ſchreibt.

Anders iſt es in Betreff des Sinnes. Daß derſelbe keine buchſtäbliche Auffaſſung geſtattet iſt klar; allein was iſt es das die Dichterin ſagen will? Nach Weſton: daß es nicht ſternhell war, und Siſera im Finſtern in den Bach Kiſchon geſagt ward; nach Lette im Gegentheil: daß die Sterne ein wunderbares Licht ausſtrömten, um den Israeliten die weitere Verfolgung der geſchlagenen Feinde zu erleichtern. Green hält die Sterne für Engel, welche er als „Himmelsartillerie" thätig ſein läßt um auf die Kenaaniter Blitze und Hagelſteine hinabzuſchleudern. Studer meint, wir hätten uns nach der damaligen Vorſtellung die Sterne als belebte Weſen zu denken, welche das צבא יהוה, das Heer Jehova's bildeten, und auf eine ſterblichen Augen nicht ſichtbare, aber durch die That ſich offenbarende Weiſe den Israeliten Hülfe leiſteten: allein jener Ausdruck kömmt weder im Pentateuch noch im Buch der Richter vor, und die ihm zu Grunde liegende Anſicht iſt erſt in einer viel ſpätern Zeit aufgekommen. Ewald und Bertheau trauen ſogar den Juden in der Periode der Richter die abſtrakte Idee göttlicher Hülfe zu. (!) Der Letztere — und wer, der auch nur oberflächlich mit der Geſchichte der hebräiſchen Geiſtesentwicklung bekannt iſt, wollte ihm beipflichten? — ſagt: „Aus dem Erfolge des Kampfes, aus dem entſcheidenden Siege iſt es gewiß, daß Gott mit den Israeliten war und in ihrer Mitte ſtritt V. 13., daß er ſelbſt das feindliche Heer verwirrte c. 4, 15. und daß eine höhere Macht mit gewaltiger Hand in den Gang der Schlacht eingriff. Das Alles

ſchwebt dem Bewußtſein der Sängerin ganz klar und lebendig vor, überwältigt von dem Gedanken an Gottes wunderbare Hülfe und in kühner Begeiſterung den Verſuch wagend ſeinem ſo deutlich erkannten und doch ſo räthſelhaften Wirken auf Erden und in der Mitte der Menſchen einen beſtimmten Ausdruck zu verſchaffen, iſt es ihr, als hätte der Himmel, die ewige Wohnung des heiligen Gottes, ſich auf die Erde herabgeneigt (!) oder, um die Worte unſeres Verſes ſelbſt anzuführen, als hätten die Sterne, ihre gewöhnlichen Bahnen verlaſſend, gegen den Siſera gekämpft.... Der bildliche Ausdruck muß als ſolcher aufgefaßt werden: nur dann giebt er uns ein vollgültiges Zeugniß von dem Gottes-Bewußtſein, aus welchem er hervorgegangen iſt, von dem Glauben an den überweltlichen Gott, deſſen wunderbar mächtiges Wirken überall empfunden ward in Israel, aber nicht durch gewöhnliche Rede zu beſchreiben iſt, ſondern ſelbſt in dem erhabendſten Ausdruck nur wie in einem Spiegel in bildlicher Rede erſcheint." (!) Nach Bertheau ſollte man Debora für die Mutter des modernen Myſticismus halten. Dagegen denken Schnurrer, Hollm., Roſenm., Kalk., Boettg. u. A., nach dem Vorgange des Joſephus (ſ. oben S. 54.) an ein Naturphänomen, ein Gewitter. Nequit dubitari, bemerkt Roſenmüller, stellas pro coelo poni, et formulam stellae ex orbitis suis pugnarunt, idem valere ac coelum ipsum desuper pugnavit. Richtig wie im Allgemeinen dieſe Anſicht nun auch ohne Zweifel iſt, wer möchte Debora den Gedanken e coelis coeli pugnarunt zumuthen? Deshalb waren dieſe Erklärer denn auch zu der ungrammatiſchen Interpunktion unſres Verſes genöthigt.

Mir ſcheint die Stelle eine doppelte hiſtoriſche Beziehung zu enthalten, und insbeſondere im Hinblick auf die kenaaniti-ſchen Könige und Fürſten geſprochen worden zu ſein, welche die Dichterin im Vorſpiel anredet. Daß deren Völker die Geſtirne verehrten, und ihnen Altäre errichteten, ſagt uns das A. T. an zahlreichen Orten. Die letzteren, vor allen wohl die der Baal, des Sonnengottes der Kenaaniten, ruhten oft auf einem Poſtament oder Unterbau אשרה, Pl. אשרים entweder ganz von Holz, oder zu dem hölzerne Stufen hinaufführten, 2 Moſ. 20, 26; Richt. 6, 25. 26. 28. 30., daher jener Aus-

druck auch die Altäre und im Femin. abstr. die Götzen selbst bezeichnet (s. die Abhandlung über die Bedeutung von אשרה).

Nun deutet eben der Text zugleich auf den Götzendienst der Kenaaniter, und das furchtbare, die persönliche Gegenwart Jehova's bei der Schlacht im Thale Kischon offenbarende Gewitter hin, dem die Israeliten ihren so glänzenden und vollständigen Sieg verdankten. Sein Doppelsinn — denn nicht allein bedeuten כיכבים die Gestirne und als solche zugleich die kenaanitischen Götzen, sondern auch מסלה, Bahn, gebahnter Weg heißt seiner eigentlichen Bedeutung nach: erhöhter Weg, erhöhter Stufenplatz, synonym mit אשרה erhabener Altar — ist dieser: von ihren Altären herab kämpften seine eigenen Götter gegen Sisera; denn was sind diese Götter? keine Gewalten, schützend und wirkend in den ihnen errichteten Heiligthumen gegenwärtig, sondern Dinge denen „kein lebendiger Hauch inwohnt" (Hab. 2, 19.), wirklich am Himmelsgewölbe funkelnd und in der allmächtigen Hand Jehova's nichts als Blitze um ihre eigenen götzendienerischen Verehrer zu zerschmettern. Das ist der gewaltige Gedanke, den die Dichterin dargestellt und in Worten ausgedrückt hat, welche in unsrer Sprache jede Nachahmung ausschließen.

V. 21—22.

Siegesjubel. Die Flucht der Feinde.

Von allen gemißhandelten Stellen unsres Liedes ist es diesem kurzen aber herrlichen Abschnitt, welcher in Tönen, in denen Jubel und Hohn ihren höchsten Ausdruck erreichen, die Niederlage der Kenaaniter beschreibt, wohl am ärgsten ergangen; und unter den Erklärern hat sich auch Keiner von der wahrhaft sinnlosen Auffassung der ältern Ueberseţer frei zu machen gewußt. Der Chaldäer paraphrasirt: נחלא דקישון תברנון נחלא דאתעבודו ביה נסין וגבורן מלקדמין לישראל הוא נחלא דקישון תמן דושישרא נפשי קטילי גבריהון בתקוף: אז בכן אשתלהן טופרי סוסותהן מפנוכ דהוה מפניך קדם רתיכי גבורהי:, Fluvius Kischon fregit eos, fluvius quo facta sunt in eo signa et fortitudines (fortia facta) Israelis ab antiquis, ipse fluvius Kischon: ibi

conculcavit anima mea occisos fortium eorum in robore. Tunc eductae sunt ungulae equorum eorum a fremitu, quo fuit fremens ante currus fortitudinis ejus. Der Syrer überſetzt: ... ... in torrente Kischon. Alluvione devolvit eos torrens Kischon et torrens Karmin: acquiret anima tua robur: Tunc cadet extremitas equorum ejus prae gemitu roboris fortiorum ejus. Aehnlich der Araber. Die LXX.: Χειμάῤῥους Κισῶν ἐξέβαλεν αὐτούς, χειμάῤῥους ἀρχαίων, χειμάῤῥους Κισῶν· καταπατήσει αὐτοὺς ψυχή μου δυνατή. Τότε ἐνεποδίσθησαν πτέρναι ἵππων, σπουδῇ ἔσπευσαν ἰσχυροὶ αὐτῶν. Die Vulgata: Torrens Cison traxit cadavera eorum, torrens Cadumim, torrens Cison; conculca, anima mea, robustos! Ungulae equorum ceciderunt, fugientibus impetu et per praeceps ruentibus fortissimis hostium.

Vers. 21.

נחל קישון גרפם] נחל bedeutet ſowohl das nach einem Bach benannte Thal (1 Moſ. 26, 19. vgl. 17; 4 Moſ. 12, 23. u. a. O.) als Bach ſelbſt. Ohne Ausnahme hat man das Wort im letztern Sinne gefaßt, ja, von der Macht des Herkömmlichen befangen, ſelbſt Diejenigen, welche es im folgenden Versgliede Bach der Schlachten überſetzen, als ob frühere Schlachten in dem Bache geſchlagen worden wären. Hier hängt die Bedeutung zunächſt von der, des nur an dieſer Stelle vorkommenden Verbs

גרף] ab. Daß daſſelbe fortſchwemmen bedeutet, ſagt Bertheau — und beſagt damit nichts, — lehrt der Zuſammenhang. Der Chald. hat den Ausdruck gleichbedeutend mit שבר zerbrechen, der Syrer mit שטף ſich ergießen, wegſpülen genommen. Mit beiden hat es keine Verwandſchaft. Im Arab. heißt جرف Conj. I. II. nicht ſowohl wegſpülen als das Weggeſpülte an's Ufer wieder anſpülen (ſ. Lekte und Hollm.) und daher (mit Sand) bedecken, verſcharren. Auch im Hebräiſchen bedeutet das Subſt. מְגֹרָפָה Erdſcholle (Joel 1, 17.), ein Spatenſtich; im Syriſchen die Schaufel ſelbſt, ܡܓܪܦܬܐ, und eben ſo im Arabiſchen مِغْرَفَةٌ. Hiernach kann alſo die eigentliche Bedeutung des

Verbs: verſchaufeln, verſcharren, verſchollen, wenn ich mich dieſes Ausdrucks bedienen darf, nicht zweifelhaft ſein, und der Sinn der Dichterin, nach unſrer Redeweiſe, wäre: das Thal Kiſchon deckt ihre Leichen; oder: im Thale Kiſchon modern ihre Gebeine.

Ueberhaupt wenn Ewald bemerkt, daß, „da die Flucht der Kenaaniter nach Norden ging, der wilde, eben überſchwemmte Bach Kiſchon ihr zweiter Vernichter (!) ward", oder wenn er in ſein Geſchichtswerk (Geſchichte des Volkes Israel II. S. 380.) einträgt: „Siſera's Heer nordweſtlich hingetrieben, litt in den Fluten des damals hoch angeſchwollenen kleinen Baches Diſchon unerſetzliche Einbuße": ſo iſt dies eine, mit Joſephus wetteifernde rein-phantaſtiſche Ausſchmückung. Iſt doch der Kiſchon, ſelbſt in der Nähe ſeines Ausfluſſes in die Bai von Ptolemais kaum 40 Fuß breit, und im April zur Zeit ſeines höchſten Waſſerſtandes nicht über 18 Zoll tief! (Lynch, Expedition to the Dead Sea p. 121.) Dabei iſt ſein Fall äußerſt gering, ſo daß er ſehr langſam fließt, und im Sommer ein faſt ausgetrocknetes, theils wegen gehemmten Abfluſſes in Teichen ſtagnirendes Waſſer iſt. (Winer, R. W. Art. Kiſchon). In der Nähe ſeiner Thabor-Quelle aber, wo die Schlacht vorfiel, dürften, ſelbſt unter Regengüſſen, ein Dutzend Leichname hingereicht haben ſeinen Lauf zu hemmen; und zu glauben, daß das halbe kenaanitiſche Heer, Kriegswagen, Pferde und Menſchen, ihr Grab in einem Schluck Waſſer habe finden können!

נחל קדומים] Allgemein zieht man dieſe Worte noch als Appoſition zu dem Vorhergehenden, mit dem ſie eine matte, unerträglich matte Wiederholung bilden würden. Sonſt faßt man das ebenfalls nur hier vorkommende Wort קדומים ſehr verſchieden auf. Bloß eine andere Benennung für Kiſchon verſtehen darunter der Syr., Arab., Theodot., die Vulg., Luth. Von Herder wird es „geſchlängelte Ströme" übertragen; von Studer: „ein Bach des Vorangehens oder des Vorzugs d. i. ein Bach der alle andern übertrifft wegen ſeiner den Israeliten geleiſteten Hülfe." (!) Als „Bach von Kühnheit" faſſen es Ew. und Kem., indem der Erſtere bemerkt: „קדם kann wie قدم das Vorwärtsdringen, den kühnen Angriff bezeichnen: welches hier das paſſendſte." Kalk. hält

das Wort für den Namen eines unbekannten Fluſſes in jener Gegend. Von dieſen Anſichten, die auf ſich beruhen mögen, weichen ab der Chald., die LXX., Juſti, Köſt., Boettg. u. A., welche unter der Benennung einen Bach der Vorfahren oder der alten Zeiten d. h. einen aus alter Zeit her berühmten Bach, und קדומים gleichbedeutend mit קֶדֶם in dem Sinn der Vorzeit genommen wiſſen wollen. Dieſe Ableitung iſt jedoch unſicher, und wenn noch Juſti auf 1 Moſ. 49, 26; 5 Moſ. 33, 15. verweiſ't, wo des Kiſchon ſchon Erwähnung geſchehen ſein ſoll: ſo iſt dies ein Irrthum. Er kömmt erſt an unſrer Stelle im A. T. vor, und von den großen Thaten, welche der Chaldäer vordem an ſeinen Ufern geſchehen läßt, weiß die Bibel nichts.

Dagegen hat ſchon R. Jona unſern Ausdruck von קדם in Pi. קִדֵּם vorangehen, im feindlichen Sinn angreifen Pſ. 18, 6. 19; Hiob. 30, 27. abgeleitet und occursus hostiles überſetzt. Ihm folgen, und mit Recht, Schnur., Hollm., Roſenm., de Wette, Berth. Nur darf man nicht mit ihnen „Thal der Schlachten" überſetzen, noch mit Bertheau hinzufügen: „und dieſe Benennung erſcheint durchaus paſſend, da die Kiſchon-Ebene von den älteſten Zeiten an (?) bis auf die neueſten (!) das große Schlachtfeld Paläſtina's iſt, und ohne Zweifel auch ſchon vor Debora (!) wenn uns auch geſchichtliche Nachrichten hierüber fehlen, Schauplatz von Kriegen z. B. zwiſchen Israeliten und Kenaaniten war." Solche Argumente ſind nur geeignet auf eine richtige Anſicht ein falſches Licht zu werfen. Nicht aus der Vergangenheit, ſondern aus der Gegenwart redet die Dichterin; nicht von unbekannten Schlachten der Vorzeit, ſondern von der Schlacht, deren Siegesfeier ſie eben begeht, — von der Schlacht bei Thaanach, indem der Plur. קדומים eigentlich die vielen einzelnen Kampfſcenen während derſelben bezeichnend, „der heiße Kampf" überſetzt werden mag, und unſer Versglied, ein doppelter Vokativ, nicht verbunden mit dem Vorhergehenden, der gewöhnlichen Interpunktion zufolge, einen Satz beſchließt, ſondern einen neuen, erſt mit dem folgenden Verſe 22. endenden Satz beginnt.

תדרכי נפשי עז] Nur darin ſtimmen die Erklärer dieſer

Worte überein, daß ſie נפשי als Vokativ faſſen. Einen Grund dafür giebt es nicht. Studer behauptet zwar, daß an allen Stellen, wo die 2te Perſ. Fut. mit נפשי verbunden iſt, dadurch der Imper. umſchrieben wird; allein dies iſt, wie ſchon aus der Natur der Sache hervorgeht, falſch, ſ. Pſ. 16, 10. u. v. a. O.; und ſelbſt wäre dem anders, würde es doch noch nicht beweiſen, daß der Imper. ſich nicht auf einen vorhergehenden Vokativ bezöge und נפשי dennoch im Akkuſ. ſtehe, wie z. B. Pſ. 6, 5. (und hier). In rein grammatiſcher Hinſicht ſteht ſomit der ſich auf den Chaldäer ſtützenden Uebertragung Hollmann's: Conculcabas, anima mea, robustos! nichts entgegen. Wohl aber hat Studer Recht, wenn er bemerkt daß man ſein Ich nicht anzureden pflegt, um ihm — vergangene Dinge vorzuerzählen, und daß kein hebräiſcher Dichter der Seele je körperliche Bewegungen zugeſchrieben habe. Und der letztere Einwurf trifft auch Studer's eigene Erklärung, welcher im Anfange des Satzes אמרתי ergänzt und דרך metaph. als Ausdruck der größten Verachtung genommen wiſſen will; denn das Unpaſſende, welches dem Wortverſtande eigen iſt, nemlich daß er der Seele, einem abſtrakten Begriff, Füße und deſſen Bewegungen zuſchreibt, muß ja nothwendigerweiſe auch dem Bilde anhängen. Aus demſelben Grunde iſt die Ueberſetzung der LXX., der Vulgata, Luther's u. A.: „Tritt, meine Seele, auf (d. h. zertritt) die Starken!" unzuläſſig. Weniger anſtößig in dieſer Beziehung iſt die Uebertragung Herder's, Juſti's, Kalk., Kem., Ew., Berth.: „Tritt, meine Seele, kühn (mit Macht = kräftig) einher!" Doch der Sinn? Bertheau erklärt ihn ſo: „Die Beſchreibung der Schlacht ſelbſt iſt beendet, ermattet vom Geſange (!) und einen Augenblick vor dem neuen Anfang (!) den Fluß der Rede unterbrechend, ruft die Dichterin: ſchreite einher, meine Seele, mit Kraft (ע als untergeordneter (?) Akkuſ. iſt = kräftig, mit Kraft), denn noch iſt nicht Zeit zum Aufhören. Daß תדרכי Juſſiv ſei, iſt nicht zu bezweifeln (!) [Ew. ſagt: ת muß Juſſiv ſein, obgleich in der 2ten Perſon], und keinem Bedenken ſcheint es zu unterliegen, das kräftige Einherſchreiten der Seele (!) auf den weitern Erguß des Triumphliedes zu beziehen, in welchem die Dichterin zum zweiten Male gleichſam die Freude des über die [Leich-

name der (Juſti)] beſiegten Feinde einherſchreitenden Siegers empfindet." (!)

Man ſieht, wie grammatiſch zweifelhaft alle dieſe Erklärungen ſind, und wie viel zu dem Text hinzuzudenken iſt, um nur einmal einen Sinn in den Worten an ſich zu finden. Betrachten wir ſie jedoch im Zuſammenhange mit dem Kontext, ſo tritt erſt recht ihre Sinnloſigkeit hervor. Nur deshalb auch haben Herder und Ewald, die Verbindung mit dem Folgenden unterbrechend, eine Pauſe im Geſange eintreten laſſen, und mit dem nächſten Versgliede einen neuen Abſchnitt beginnen zu müſſen geglaubt.

Sobald wir dagegen unſere Worte zu dem Vorhergehenden ziehen, נפשי als Akkuſ. und das folgende את als Konjunktion (ſ. die Abhandl.) faſſen, bietet die Stelle nicht länger die geringſte Schwierigkeit dar. דרך iſt in der Bedeutung ſpannen zu nehmen, den Bogen Pſ. 7, 13; 11, 2. u. a. O., auch übertragen auf die Pfeile Pſ. 58, 8. u. a. O. ſchnellen; und trop. von der Zunge Jer. 9, 2. ſpannen, ſchwellen. So hier. עז, Stärke, einer jener hebräiſchen Ausdrücke, deren näherer Sinn, ganz und gar von dem Zuſammenhange der Rede abhängig, der mannigfachſten Modifikationen fähig iſt; von Gemüthsbewegungen im Allgemeinen ſtolze Erhebung, Jubel, beſonders (und an unſrer Stelle durch den Kontext beſtimmt als) Siegesjubel, vgl. das arab. عز, Sieg. Ueber den Akkuſ. ſ. Geſen. Gr. §. 135, 3.

Vers 22.

Daß die Dichterin in dieſem Verſe die Flucht der Kenaaniter ſchildert, hat man allgemein erkannt, mit Ausnahme Herder's aber nicht in den Ueberſetzungen ausgedrückt. Von den ältern abgeſehen, lauten dieſe meiſtens: „Da ſtampften die Hufe der Roſſe (des Roſſes) ob (vor) dem Jagen, (dem) Jagen (des Umherjagens) ihrer (ſeiner) Gewaltigen (Tapfern, Helden, Reiter)." (Hollm., Roſenm., de Wette, Kem., Ew., Berth., Boettg.) Juſti überträgt den Nachſatz eben ſo irrig als frei: „die Helden ſtürzten wie geflügelt;" Luther: „vor dem Jagen ihrer mächtigen Reuter;" und Herder: „beim Fliehen, beim Fliehen der Helden." Sei-

ner ältern Ueberſetzung (Briefe über das Studium der Theol.): „da klapperten ſtrauchelnd die Hufe der Roſſe, ſie ſchlugen, ſie ſchlugen zurück die Roſſe der Tapfern," giebt Kalkar, ihre Eleganz rühmend (!) den Vorzug. Studer möchte den stat. constr. in den stat. absol. דְּהָרוֹת verwandeln, damit man 1) in Uebereinſtimmung mit Nah. 3, 2. den Ausdruck ſtatt auf die Reuter auf die Pferde ſelbſt beziehen könne, und 2) in אבירי einen Akkuſ. für הלמו erhalte, welches Verb ſonſt nirgends abſolut gebraucht werde. Der Sinn wäre dann: Es ſtampften die Hufen der Pferde, weil ſie in wilder Flucht davon ſtürmten, ihre (gefallenen) Reiter. אז הלמו עקבי סום] אז verſetzt uns nicht, wie Berthean meint, wieder mitten in die Schlacht, ſondern begründet den Siegesjubel der Dichterin, indem es die Schilderung der Flucht des kenaanitiſchen Heeres einleitet (ſ. den Exkurs). de Wette, Ew., Berth. übertragen, ohne „den Boden" als (äußerſt harten) elliptiſchen Begriff zu ergänzen, ſtampfen, und dies iſt gewiß richtiger, als Jenes mit Hollm., Stud., Kem., Boettg., zu thun. Am richtigſten aber iſt unzweifelhaft, wie ſchon R. Jona und R. Tanchum geltend gemacht haben, das Verb in der Bedeutung ſich zerſchlagen (1 Sam. 14, 16.) zu faſſen, mit עקבי סום verbunden, als Bild der äußerſten Eile, wofür wir freilich, weil unſre Pferde beſchuht ſind, andere dieſer Bedingung entſprechende Ausdrücke zu gebrauchen pflegen. Nur darf man nicht mit der Vulgata: ungulae equorum ceciderunt übertragen, ſondern vielmehr: es ſtoben der Roſſe Hufe. Lächerlich iſt es faſt, mit Kalkar dem Worte die Bedeutung: lapsare, vacillare beizulegen, ſo daß die Pferde, auf dem ſchlüpfrigen Boden ausgleitend, dahingeſchwankt wären.

מדהרות דהרות אבירי] Das Subſt. דהרה kömmt nur hier, und die mit דור kreiſen, ſich im Kreiſe bewegen, verwandte Wurzel דהר nur Nah. 3, 2. vor, wo jedoch die Bedeutung im geſtreckten Galopp einherſprengen, verbunden mit dem Grundgedanken der wilden Eile, durch den Kontext geſichert iſt. Dieſer Grundgedanke dürfte auch in dem Subſt. feſtgehalten werden müſſen: daher דהרה das Jagen in wilder Eile, noch mehr hervorgehoben durch

die Pluralform, und wie ſich an דהר wohl wie an דור der Begriff des Umwendens knüpft, hier eigentlich das Jagen in wilder Flucht. Bertheau irrt wenn er meint, daß die Wiederholung des Wortes „das anhaltende, zuerſt wohl kühne dann rathloſe Jagen der kenaanitiſchen Helden, welche von 900 Wagen kämpfend, c. 4, 3. 13. ihre Roſſe zum Angriffe treiben," bezeichnet. Unzweifelhaft iſt es die Flucht, welche die Dichterin ſchildert, und das wiederholte דהרה bezieht ſich, das erſte auf סוס, das zweite auf אבירי, welches mit dieſem, lebendig beſchreibend, einen doppelten Genitiv zu dem erſten bildet. Wörtlich lautet unſre Stelle: vor der Eile der Eile ihrer Heldenreiter, d. h. die Eile der fliehenden Reiter trieb ihre Roſſe zur Eile; unſer: Roß und Reiter ſuchten ihr Heil in der Flucht, aber mit unvergleichlicher Ironie und triumphirendem Hohne ausgedrückt.

Zweite Fuge.

Vers 23. Barak.

Auf's neue vermittelt ein kurzer Zwiſchengeſang Barak's den Uebergang des Liedes von der Beſchreibung des Kampfes zu der des Todes des feindlichen Feldherrn, welcher nach damaligen Begriffen den blutigen Sieg erſt krönte. Die Behandlung des Liedes iſt hier wahrhaft kunſtvoll. Im Rücken des kenaanitiſchen Heeres, ſcheint es, lag eine Stadt Meros, deren Bürger, hätten ſie zu den Waffen gegriffen, die fliehenden Kenaaniter würden vollends haben aufreiben können. Sie enthielten ſich jedoch aller Feindſeligkeit, obſchon das Gewitter noch fortdauerte und Jehova Selbſt ſie durch Seinen Donner zur Vernichtung der Flüchtlinge aufzufordern ſchien. Dieſen Umſtand nun benutzt die Dichterin, um durch Barak — denn wer anders hatte hier ein Urtheil und eine Richterſtimme als der Feldherr? — einen Fluch über die Bürger jenes Ortes ausſprechen zu laſſen, indem ſie ſo, auf dem Wege des Gegenſatzes, nicht allein ihren Segen über die Mörderin Siſera's hervorrufend, den Uebergang zum folgenden Abſchnitt bildet, ſondern auch ihren Segen für eine ſolche That, nach ihrer Anſchauung, eine moraliſch-religiöſe Weihe giebt (ſ. unten §. 122—23.).

Vers 23.

Der Fluch Jehova's über die Stadt Meros.

מרוז] Die Stadt Meros (nicht terra Meros, wie die Vulgata überſetzt) iſt nicht weiter bekannt. Man pflegt mit Euſebius und Hieronymus (Onom.) einen Ort Merrus, 12 röm. Meilen von Sebaſte ohnweit Dothaim zu vergleichen; doch darf, weil das geſchlagene kenaanitiſche Heer in nördlicher Richtung geflohen zu ſein ſcheint Kap. 4, 17. vgl. 11. wohl nicht einmal an ihn gedacht werden. Uebrigens vgl. man noch Ritter's Erdk. XV. S. 400.

מלאך יהוה] Während einige Erklärer dieſen Ausdruck von einem Engel oder einem Propheten auslegen (Hollm., Roſenm.), wollen Andere ihn auf Barak oder Debora bezogen wiſſen (Juſti, Kalk.), noch Andere beſtimmt auf Barak (der Chald.) und wiederum Andere eben ſo beſtimmt auf Debora (Berth.). Bertheau bemerkt: „da Debora ſelbſt als Prophetin c. 4, 4. unmittelbar die Offenbarungen Gottes vernimmt, dürfen wir an keinen andern Propheten denken, ſondern müſſen annehmen, daß Debora den Ausſpruch Jahve's, den ſie klar vernommen hat, von einem Boten, einem Engel Gottes herleitet, ſo daß der Engel Jahve's der ſich ihr offenbarende Gott iſt.“ Dagegen betrachten Studer und Kemink das Wort bloß als Symbol der gegenwärtigen Gottheit, welche dem israelitiſchen Heer mitkämpfend voranzieht; während Herder darunter die Stimme der Nation verſteht. Alle ſcheinen mir zu irren. מלאך יהוה iſt hier nichts anders als die ſpätere קול יהוה, deren Bedeutung: Donner, keinem Zweifel unterliegt. Man vergleiche nur z. B. 1 Moſ. 21, 17–18.: „Und Elohim hörte die Stimme des Knaben und מלאך Elohim's rief der Hagar zu vom Himmel und ſprach: .... denn Ich will ihn zu einem zahlreichen Volke gedeihen laſſen.“ Noch klarer iſt 1 Moſ. 22, 11. 12. 13. 15. 18.: „Und מלאך Jehova's rief vom Himmel und ſprach: ... Lege deine Hand nicht an den Knaben ... Und Abraham ſahe einen Widder und opferte ihn ſtatt ſeines Sohnes ... Und abermals rief מלאך Jehova's vom Himmel und ſprach: ... durch deinen Saamen ſollen alle Völker der

Erde geſegnet werden, weil du Meiner Stimme, קלי, gehorchet haſt.“ Der Text ſelbſt erklärt hier alſo מלאך durch קול in beſtimmten Worten.

לעזרת יהוה בגבורים] Mit Unrecht laſſen mehrere Codd. Kenn. 70. 80. 84. u. A., ſowie der Chald., Syr. und Arab. die wiederholten, ihnen Anſtoß gewährenden Worte לעזרת יהוה die LXX. und die Vulgata aus demſelben Grunde יהוה aus. Irrig faßt man das Part. ב in der Bedeutung unter = zur Hülfe Jehova's umgeben von Seinen Helden (Luth., Herd., Roſenm., Ew., Berth.); noch irriger im feindlichen Sinne gegen (die kenaanitiſchen Helden) (Juſti, Kalk., Stud., Kem.) weil es dieſe Bedeutung nur durch ſeine Konſtruktion mit einem Verb gewinnt, welches jenen Sinn einſchließt, eben ſo wie es hier in Verbindung mit עזר nicht anders als in der hülfreichen Bedeutung mit gefaßt werden kann. So richtig der Syr., Arab., Hollm., de Wette.

Des Liedes dritter Abſchnitt.

V. 24—30.

Erſter Theil.

V. 24—27*. Debora.

Hatte Jehova Selbſt Seinen Fluch über die Bürger einer ganzen Stadt ausgeſprochen, deren waffenfähige Mannſchaft ſich bloß der Theilnahme an dem Kampfe Seines Volkes gegen ihre Bedrücker enthalten und, ſtatt die Ueberreſte des flüchtigen kenaanitiſchen Heeres zu vernichten, ſie ruhig an ihren Thoren hatte vorüberziehen laſſen: ſo trat im Vergleich damit die kühne That Jaels, welche durch den Mord des feindlichen Feldherrn erſt den Sieg der Israeliten gekrönt hatte, als ein Gegenſatz hervor, der nicht bloß geeignet war den Segen der Prophetin über die Mörderin hervorzurufen, ſondern die That der Letztern auch heiligte, und ſomit jenem Segen ſeine moraliſch-religiöſe Weihe verlieh. Verdienten nemlich die Bürger von Meros den Fluch Jehova's — und Er Selber hatte ihn ja im Donner über ſie ausgeſprochen — ſo mußte Jael nothwendigerweiſe, weil ſie eben das gethan

was Jene zu thun unterlassen hatten, Seinen Segen verdienen; und ein Mord, welcher die heiligsten Pflichten der Gastfreundschaft verletzte, und unter gewöhnlichen Umständen mit Abscheu betrachtet worden sein würde, ward, weil er in den höhern Plänen der Gottheit liegend von Jehova Selbst befohlen war, zu einer Heldenthat der mit Recht — daß ich hier nur aus dem jüdischen Gesichtspunkt jener Periode spreche, glaube ich kaum sagen zu brauchen — ein Platz in dem Triumphliede Debora's gebührte. Von unendlicher Wichtigkeit für die moralische Bedeutung unsres Gesanges ist also die richtige Auffassung der zur Vernichtung der Kenaaniten auffordernden „Stimme Jehova's" מלאך יהוה und nur, indem man den Sinn des Ausdrucks und sein Verhältniß zu der That Jael's und der folgenden Schilderung verkannte, haben so viele Erklärer sich gezwungen gesehen, entweder das Unmoralische derselben anzuerkennen, oder es durch noch unmoralischere Entschuldigungen in den Schatten zu werfen. So weis't unter Andern Bertheau, recht nach Diplomatenweise, auf „alte Verträge" zur Rechtfertigung Jael's hin. „Freundlich", das sind seine Worte, „nimmt sie den Flüchtling auf; aber mehr als das verhältnißmäßig neue Bündniß ihres Hauses mit Jabin gilt ihr die Verbindung zwischen Keniten und Israeliten: den ihrer Gastfreundschaft vertrauenden Sisera macht sie erst sicher, dann tödtet sie ihn." Nein, eine solche Moral mögen Bertheau und die Jesuiten predigen: Debora lehret sie nicht. Sie läßt Jael, ohne allen Zweifel eine Jüdin, unter dem unmittelbaren Befehle Jehova's handeln. Nach unsrer religiös-moralischen Anschauung beging die Keniterin einen verruchten Meuchelmord; nach der ihrigen und der ihrer Zeit, eine ruhmvolle von Gott gebotene Heldenthat, und nur von dem letztern Gesichtspunkt aus haben wir sie hier zu betrachten.

Vers. 24.

Debora's Segen über Jael, die Keniterin.

אשת חבר הקיני] Während der dem Israeliten befreundete Nomadenstamm der Keniten sich nach Richt. 1, 16. im süd-

lichen Palästina unter den Juden niedergelassen hatte, war einer seiner Häuptlinge, Cheber, dem Anscheine nach kurz vor dem Kampfe bei Thaanach, an der Spitze seiner Familienschaft nach dem Norden aufgebrochen, und hatte seine Gezelte in der Nähe von Kedes auf dem Gebiete Jabin's aufgeschlagen, Kap. 4, 11. Unbelästigt von den Kenaanitern, stand er im Frieden mit Diesen Kap. 4, 17., wie mit den Israeliten; und Sisera, den seine Flucht an der Lagerstätte des befreundeten Scheich's (vgl. die histor. Vorerinnerung zum Text) vorbeiführte, glaubte dort einen sichern Zufluchtsort zn finden. Er ward, da Cheber nicht im Gezelte gewesen zu sein scheint, von seinem Weibe Jael bewillkommt und mit allen äußern Ehrenzeichen in ihr eigenes Gemach aufgenommen, Kap. 4, 18., wo er, da das Frauengemach im Orient als heilig betrachtet wird, und besonders nachdem er den Trunk der Sicherheit gekostet hatte (vgl. Herbelot, Bibl. Or. Getaleddin) sich vertrauensvoll der benöthigten Ruhe hingeben durfte.

באהל] Richtig faßt man diesen Ausdruck als Bezeichnung des Nomadenweibes. Nur Hollm. nimmt ihn im häuslichen Sinn; doch wollen sich zum Preise der männlichen, thatkräftigen Jael, wie Studer mit Laune einwendet, dergleichen Prädikate ehrbarer Hausfrauen wenig schicken.

ברך] Als Gegensatz zu dem Fluche des vorhergehenden Verses ist ברך in der Bedeutung segnen zu fassen, und irrthümlich übersetzen Justi, Hollm., Rosenm., Kalk., Kem., de Wette u. A.: preisen.

V. 25—27*.

Jael's Heldenthat.

Vers. 25.

בספל אדירים] Wörtlich: in der Schaale der Edlen oder der Vornehmen (de Wette). Ein herrliches, kostbares Gefäß denken sich darunter Luth., Herd., Justi, Hollm., Rosenm., Kalk., Berth., aber irrthümlich. Ewald übersetzt: ein Gefäß von Edlen (!); im Grunde richtig der Syrer: ܒܟܣܐ ܕܓܒܪܐ in cratere gigantum, und ebenso der Araber: فى كاس الجبابرة, denn da im Alterthum

der Begriff vornehm und ſtark, kraftvoll ſynonym ſind, und der Gewaltige auch einen gewaltigen Trunk zu nehmen pflegt, ſo gebührte ihm ein größeres Trinkgefäß, und deshalb ſpäter auch dem Vornehmen, ob er nun wirklich ein kraftvoller Mann — wie wohl ohne Zweifel Siſera — war oder nicht. Auch Achilleus ehrte, wie Studer anführt, ſeine Gäſte mit einem größern Miſchkrug; Il. IX. 391. vgl. VIII. 162. (vgl. Bochart, Hieroz. Op. 1. p. 549.). Der נפל אי war alſo eine Ehrenſchaale.

חמאה] Der Syr., Arab., die LXX., die Vulg., Luth. überſetzen dieſes Wort Butter, andere Käſe. Beides iſt deshalb falſch, weil חמאה hier offenbar das vorangehende חלב, Milch, nur näher bezeichnet, und zwar als geronnene Milch (Herd.), an unſrer Stelle wohl nicht Rahm (de Wette, Ew.) ſondern ſaure Milch (Joſeph., Hollm., Roſenm., Kalk., Studer, vgl. 1 Moſ. 18, 8.) noch jetzt ein beliebtes Getränk der Orientalen (vgl. Winer, R.W. Art. Milch). Es iſt daher eben ſo wenig für ſüße Milch, als reines Synonym von חלב, zu nehmen (Kem., Berth.) als für Kameelsmilch, die wenn ſie in Gährung geräth, eine berauſchende Kraft hat (Juſti u. A.). Siſera mußte ermüdet genug ſein, um nach geſtilltem Durſte, ohne künſtliche Mittel in einen tiefen Schlaf zu fallen.

Vers. 26.

תִּשְׁלַחְנָה] Ueber dieſe, auch 2 Moſ. 1, 10., Hiob. 17, 16; Esr. 28, 3; und Ob. 13. vorkommende Form, wofür Schnurrer u. A. das gezwungene תִּשְׁלַחֶנָּה ſchreiben wollten, ſehe man Geſen. Lehrgeb. S. 800.

להלמות עמלים] Nicht Schmiedehammer wie Luther, Ewald u. A., noch weniger H. der Mühſeligen wie de Wette überſetzt, ſondern einfach Werkhammer, wörtlich: Hammer (eigentlich Schlägel) der Arbeitenden, im ſpöttiſchen Gegenſatz zu dem vorhergehenden אדירים (Hollm., Roſenm., Stud., Berth. u. A.).

מחקה] Das Verb מחק zerſchmettern, kömmt nur hier vor, doch kann die Bedeutung keinem Zweifel unterliegen, vgl. das arab. محق in Conj. II. zu Grunde richten.

ומחצה] Das ו fehlt in Codd. Kenn. 1. 18. 107. et mult. al., allein (gegen Studer und Kemink) mit Unrecht; denn es ſteht hier emphatiſch von מחצה als wiederholten Begriff des ſynonymen מחק.

וחלפה] Wie Hiob. 20, 24. kömmt dem intranſitiven חלף an dieſer Stelle die tranſitive Bedeutung zu.

Vers. 27.

Man hat in dieſem Verſe Schwierigkeiten gefunden, und die graphiſche Beſchreibung des ſterbenden Siſera ſchwer vereinbar mit der Art ſeines Todes gehalten. Kemink meint daß ſie, abgeſehen von der hiſtoriſchen Erzählung des vierten Kapitels, den Eindruck macht, der kenaanitiſche Feldherr habe in aufrechter Stellung den Todesſtreich empfangen. Schon Hollm. nahm an, daß er auf einem erhöhten Lager geruht habe, welches wider die Nomadenſitte und Kap. 4, 21. iſt; während Studer geglaubt hat ſeine Zuflucht zu der Annahme nehmen zu müſſen, die Dichterin habe aus bitterm Spott die Ausdrücke, in denen der Tod eines ehrenvoll auf dem Schlachtfelde fallenden Kriegers beſchrieben worden ſein dürfte, auf den zwiſchen den Füßen eines Weibes endenden Siſera angewandt. Unter den Codd. dagegen laſſen, wohl aus andern Berückſichtigungen, deren ich gleich gedenken werde, Kenn. 70. 80. 95. et al., de Rossi 13. 264. 305. et al., das ganze erſte Versglied aus; andere, Kenn. 84. 196. 218 et al. bloß שכב; während der Syr. und Arab. das ganze zweite Versglied übergehen.

בין רגליה] Es iſt weder mit Schnur., Hollm., Roſenm. על zu ergänzen, noch mit Luther, Juſti u. A. zu oder mit Herder: unter ihren Füßen zu überſetzen, ſondern בין mit Stud., de Wette, Kem., Ew. in der eigentlichen Bedeutung zwiſchen zu faſſen. Doch darf man nicht mit Studer und Kemink annehmen, daß Jael ſich zu dem ſchlafenden Siſera niedergelaſſen und ſein Haupt zwiſchen die Kniee genommen habe, um deſto ſicherer ihren Streich zu führen. Auf dieſe Weiſe dürfte ſie ihn nicht bloß ſicher geweckt haben; ſondern ſie würde auch durch ihre Stellung verhindert worden ſein, ihrem Schlage, wegen der Länge des Zeltpflocks, die Wucht zu geben, welche ihn durch den Kopf des Getödteten

hindurch noch bis in den Boden trieb (Kap. 4, 21.). Ohne Zweifel hatte ſie ſich über den Körper des Schläfers geſtellt und beging ſo aufrecht ſtehend den Mord. Der Tod mußte augenblicklich erfolgen, wie wenn eine Kugel Siſera's Schläfe getroffen hätte, und die damit verbundenen Erſcheinungen werden alſo auch die in ſolchen Fällen gewöhnlichen geweſen ſein: auffahren, zuſammenſinken, ſterben oder vielmehr todt ſein. Und ſie ſind es eben, welche die Dichterin beſchreibt.

כרע] Hollm., Roſenm. und Studer wollen zwar, daß כרע, ſich beugen, beſonders vom Knie, zumal wenn נפל folgt wie hier, nur in der Bedeutung in die Knie ſinken im A. T. vorkömmt, und man hat ihre Behauptung gelten laſſen; doch iſt ſie ein Irrthum, denn Jeſ. 10, 4. geht כרע nicht bloß dem Verb נפל voran, ſondern kann auch nur, weil dort von dichtzuſammengedrängten Gefangenen die Rede iſt, in der Bedeutung ſich krümmen verſtanden werden. In demſelben Sinne wird es von Gebärenden gebraucht, 1 Sam. 4, 19; Hiob. 39, 4. Auch mußte die Bewegung des zu Tode getroffenen Siſera, da ſein Kopf an den Boden geſpießt war, nothwendigerweiſe in ein Sich-Krümmen übergehen, und ſprachlich-phyſiologiſch richtig überſetzen daher ſo der Chal., Luth., Herd., Kalk. und Ewald. Bertheau ſchleicht über die ſchwierigen Ausdrücke des ganzen Verſes hinweg; um aber doch etwas zu thun, erklärt er — שם und באשר.

נפל] In einem Geiſt der Verkehrtheit, welcher an's Unglaubliche grenzt — denn daß נפל auch in ſich zuſammenfallen, zuſammenſinken (Amos 9, 11; 4 Moſ. 5, 22, 27; 1 Moſ. 4, 5. 6. u. a. O.) bedeutet, iſt unbeſtritten — überſetzt man das Verb hier allgemein niederfallen, obwohl Siſera mit dem Haupte an die Erde genagelt, ſchon daliegt, und als er ſeinen Tod fand, ſchlafend dalag. Die Vulgata allein macht eine Ausnahme: ſie ſchreibt defecit. Das Richtigere wäre geweſen collapsus est.

שכב] ſich legen, ſich in den Tod legen, d. h. ſterben, (1 Kön. 2, 10; 11, 43. u. v. a. O.). So hier. Nur der Arab. und die Vulgata übertragen richtig: mortuus est; alle andern Ueberſetzer irrthümlich: liegen.

Dritte Fuge.

Vers 27*. Barak.

Wohl dadurch hauptsächlich ist man zu der falschen Auffassung des ersten Gliedes dieses Verses verleitet worden, daß man ihn mit den beiden folgenden als ein Ganzes betrachtete, und also nur eine einheitliche Schilderung des Todes Sisera's darin erkennen zu dürfen glaubte. Vielfache Gründe berechtigen uns jedoch die beiden letzten Versglieder als eine Fuge anzusehen und der Stimme Barak's beizulegen: 1) die Analogie des ganzen Liedes, nach der die männliche Stimme den Uebergang zu einem neuen Gegenstande bildet; 2) der Umstand, daß Barak mit eigenen Augen den Leichnam Sisera's unmittelbar nach seiner Ermordung sah (Kap. 4, 22.), und man deshalb erwarten darf ihn hier sprechen zu hören; 3) das Passende der buchstäblichen Wiederholung von Debora's Worten bei dieser Annahme, im Gegensatz zu dem Unpassenden einer Wiederholung bei der gewöhnlichen Voraussetzung; 4) die Betrachtung daß, der letztern zufolge, die augenscheinliche Lust befriedigter Rachgier, mit der, um mich Studer's Ausdrücke zu bedienen, der Mord und der Tod des verhaßten Feindes von der Dichterin in seine einzelnen Momente zerlegt wird, in ein wahrhaft satanisches Ergötzen übergehen würde, dessen wir Debora nicht für fähig halten können; und 5) daß ihre eigene Schilderung sich nothwendigerweise mit dem שכב, mortuus est, des ersten Versgliedes abschließt.

Vers. 27*.

באשר] Ein paar Codd. de Rossi 262. 543. und die LXX. lesen irrthümlich כאשר.

שדוד] Dieser Ausdruck wird sehr verschieden übersetzt; von dem Chal.: בזיוא, spoliatus; dem Syrer: ܒܙܘܙܐ, praedo; dem Arab.: هجدوعا, obtruncatus, den LXX. einige Codd. ἐξοδεύθεις, expirans, andere: ταλαίπωρος, aerumnosus; der Vulgata: exanimis et miserabilis; Luther: verderbt; Schnurrer: grauenvoll; Herder: erblaßt; Justi: entseelt; Hollm., Rosenm.: peremtus; Kem.: penitus confectus; Ew.: über-

wunden; Berth.: als ein gewaltſam Beſiegter; de Wette richtig: erwürgt. Die Wurzel שדד bedeutet nemlich Gewalt hat üben; daher im Part. paſſ. ermordet, ein Ermordeter, oder freier eine blutige Leiche.

Des dritten Abſchnittes

Zweiter Theil.

Die Mutter Siſera's und ihre Edelfrauen.

V. 28—30. Debora.

Das Gemälde der Rache, welches der erſte Theil unſres Abſchnittes in blutigen Zügen entwirft, wird hier in weniger abſchreckenden aber noch ergreifenderen Farben vollendet. Es rollt ſich ein Bild vor unſern Augen auf das, ſo meiſterhaft es auch gezeichnet iſt, man dennoch gerne vermiſſen würde; denn die Dichterin hält das ahnungsvolle Bangen der Mutter Siſera's um den, über Erwarten lange ausbleibenden Sohn — ein Gefühl das, zumal unter den, den Tod Siſera's begleitenden Umſtänden, auch der erbittertſte Feind hätte heilig achten ſollen — ihrem Volke zur vollen Sättigung ihrer Rachgier vor, und verbirgt unter dem Schleier von Troſtesworten, mit herzloſer Ironie eine Anſpielung auf das blutige Ende des kenaanitiſchen Feldherrn, welche in demſelben Maaße jede beſſere menſchliche Empfindung verläugnet, als ſie berechnet iſt, und dem Schluſſe des Liedes eine wahrhaft außerordentliche Wirkung verleiht.

Vers. 28.

בעד החלון] Faſt allgemein überſetzt man das Partikel בעד durch, obſchon es nirgends dieſe Bedeutung trägt. Bertheau erklärt es in Verbindung mit החלון: „eigentlich Umhüllung der Fenſteröffnung d. i. wenn wir die dem Verbo im Akkuſativ untergeordnete Präpoſit. mit ihrem Subſtantiv deutlicher ausdrücken wollen, ſie ſchaute ſo, daß Umhüllung der Fenſteröffnung da war oder ſo, daß die Fenſteröffnung ſie umhüllte, alſo durch das Fenſter.“ Doch auch dies iſt zu unerträglich gezwungen, um richtig ſein zu können.

Vielmehr iſt בער hier, in Uebereinſtimmung mit den orientaliſchen Sitten und Begriffen des Wohlſtandes, in der Bedeutung hinter, Richt. 3, 23. u. a. O., mit dem Nebenbegriff hervor, hinaus vgl. 2 Sam. 20, 21. zu nehmen; ſo wie חלון, Fenſter denn auch nur durch das folgende, bloß hier und Spr. 7, 6. vorkommende אשנב, nicht Erker wie Kalk., oder Luftloch wie Berthean meint, ſondern (kühlendes) Gitterwerk, als ein „vergittertes Fenſter" näher bezeichnet wird. Der Arab. ſchreibt dafür: جالسة علي الروشن, sedens super podio.

שקף] ungebr. Stammwort, im Niph. eigentlich ſich vorbiegen um etwas zu ſehen; daher: hinausſchauen, 1 Moſ. 26, 8; 2 Sam. 6, 16.

יבב] nur Pi. יִבֵּב und an unſrer Stelle, vgl. das arab. ابب clamare, laut rufen, gewöhnlicher vor Freude (weshalb Lette es in dieſem Sinne faßt), doch ebenfalls vor Angſt und banger Erwartung, wie der Kontext lehrt, und viele andere hebräiſche Verben, welche eine ſtarke Gemüthsbewegung ausdrücken, den Begriff der Freude und des Schmerzes in ſich vereinigen, z. B. רנן jubeln und wehklagen, רוע u. a. vgl. das neuteſtamentliche ἐκπλήσσω Luk. 2, 48. zugleich von Freude und Unmuth bewegt ſein. Falſch überſetzen der Syr., die Vulgata, Luth.: heulen; Ew.: jammern; Kalk., Kem.: vociferata est; richtig Juſti: ängſtlich rufen.

בִּשֵּׁשׁ] Man pflegt dieſen Ausdruck von einer willkürlich angenommenen Wurzel בָּשַׁשׁ abzuleiten. Es iſt Pil. von בוש ſich ſchämen, ſich in einer Hoffnung oder Erwartung getäuſcht finden; daher: dieſe Täuſchung verurſachen, mit folgenden לבוא in Bezug auf Kommen = (lange) ausbleiben. So auch 2 Moſ. 32, 1. mit folgendem לרדת. Es iſt eben durch לרדת und לבוא, daß der Begriff von בשש als „lange ausbleiben" beſtimmt wird, und nur, indem man dies allgemein überſehen hat, glaubte noch Studer eine zweite Wurzel בוש mit der Bedeutung ſpät ſein annehmen zu müſſen.

רכבו] Ewald überſetzt: ſein Fahrzeug, obſchon dieſer Ausdruck, unſerm Sprachgebrauch gemäß, ausſchließlich gebraucht wird um Schiffe zu bezeichnen.

אֻחָרוּ] Man vergleiche über dieſe für אַחֲרוּ ſtehende Form, (1 Moſ. 30, 39; Pſ. 51, 7.) Geſen. Lehrgeb. S. 170. אחר, (hinter der Zeit) zurück ſein, être en retard.

פעמי מרכבותיו] poet. für Kriegswagen ſelbſt. Gewöhnlich faßt man פעמים in der Bedeutung Schritte, und denkt ſich daß מרכבות, wie רכב, zugleich für die dem Wagen vorgeſpannten Pferde ſteht (ähnlich ἅρμα und currus); doch halte ich es für richtiger das Wort mit den LXX., der Vulgata, Luth., Herd. u. A. in dem Sinne Füße (des Wagens) für Räder zu nehmen. Der Syrer überſetzt: ܡܙܥܨܠܗ ܕܓܠܓ̈ܠ, tinnitus curruum; der Araber: صرير مر اكبه, stridor curruum; Juſti: Geraſſel.

Vers 29.

חכמות שרותיה תענה] Ueber die Form תַּעֲנֶנָּה = תַּעֲנֶיהָ wie einige Codd. leſen, ſ. Geſen. Lehrgeb. S. 430. und über den stat. const. zur Umſchreibung des Superl. S. 692. In dem Prädikat liegt eine tiefe Ironie, weil „die klügſten" jener Edelfrauen, in dem Doppelſinn ihrer Rede, unbewußt die Wahrheit andeuten.

אף היא תשיב אמריה לה] Die verſchiedenen Auffaſſungen dieſes Versgliedes ergeben einen dreifachen Sinn, demzufolge die Mutter Siſera's entweder 1) ihren Ausdruck zurückgenommen; 2) ſich eitler Hoffnung hingebend, die Troſtesworte ihrer Geſellſchafterinnen, oder 3) ohne auf dieſelben zu hören, ihren eigenen Ausruf wiederholt hätte. Die erſtere Erklärung iſt von Schnurrer und Maurer gutgeheißen worden. Sie halten לה für einen ethiſchen zu תשוב gehörigen Dativ: sibi revocat; wogegen jedoch Studer richtig einwendet, daß das Folgende keinen Widerruf, ſondern (wenigſtens ſcheinbar) eine beruhigende Antwort enthält. Die zweite ſchon dem Chald. und den LXX. eigene Auffaſſung (der Syr. und Arab. übergehen unſre Worte, während die Vulgata willkührlich überſetzt: Una sapientior caeteris uxoribus ejus haec socrui verba respondit) haben Herd., Juſti, Hollm., Roſenm., Kalk., de Wette, Kem. angenommen, indem ſie bloß in den Ausdrücken ihrer Ueberſetzung und darin abweichen, daß Hollm. irrthümlicherweiſe das Suffix in לָהּ auf

auf die redende Edeldame, ſtatt auf die Mutter Siſera's bezogen wiſſen will. Sie iſt grammatiſch zuläſſig, obſchon das Suff. Verb. offenbar nicht auf das Pron. היא, ſondern auf חכמות שרותיה (אחר) vgl. תענה, zurückgeht, und giebt einen ſehr paſſenden Sinn. Nur hat ſie eine große Gezwungenheit der Konſtruktion, und die pſychologiſche Unwahrſcheinſcheinlichkeit gegen ſich, daß das einmal Unglück ahnende Herz der Mutter ſich ſo leicht durch Hoffnungen, die ſich ſchon längſt ihr hatten aufdringen und von ihr verworfen ſein müſſen, ſollte haben beſchwichtigen laſſen. Aus dem letztern Grunde hat denn auch die dritte Auffaſſung mehr für ſich, zwar nicht in der Form, in der Luther, welcher אף in dem Sinne weil faßt, ſondern wie Ewald ſie darſtellt und, nach ihm, Bertheau ſie erklärt, nemlich als Parentheſe: — Aber ſie wiederholt ſich ihre Worte —. Indeß iſt ſie durch die wenigſtens äußerſt zweifelhafte, um nicht zu ſagen irrthümliche Vorausſetzung bedingt, „daß אף auch einen Gegenſatz einzuführen vermag, und die Verbindung תשיב אמריה לה wirklich nichts bedeuten kann als: ſie wiederholt ihre Worte ſich ſelbſt, will alſo auf die Worte der Andern nicht hören, ſondern bleibt bei ihren eignen Worten und Gedanken.“ (Ewald.) Ich meine doch; und zwar der einfachſten Auffaſſung und dem natürlichſten Zuſammenhange des Textes gemäß.

Der folgende Vers nemlich ſchließt einen Doppelſinn ein, welcher den Erklärern entgangen iſt, und die Troſtesworte der Edelfrauen enthalten zugleich eine Andeutung auf das blutige Ende Siſera's. Eben dieſen Sinn nun findet die unglückahnende und doch zugleich an die zweifelhafte Hoffnung feſthaltende Mutter darin: „und ſie wiederholt ſich wieder und wieder deren Worte.“ שוב heißt hier eigentlich: (im Sinne) umkehren, um und um wälzen d. h. gedankenvoll immer auf's neue erwägen. Die Dichterin ſtellt die Mutter Siſera's ſchwebend zwiſchen Furcht und Hoffnung dar, bis gleichſam der nahende Schluß des Liedes, in ihre Ohren donnernd, ihrem Zweifel über das Schickſal ihres Sohnes ein Ende macht.

Vers 30.

Die ältern Ueberſetzer behandeln dieſen Vers im Ganzen ſehr frei, wogegen die Neuern ihn meiſtens wörtlich wiederzu-

geben bemüht geweſen ſind; doch bieten auch ſie manche weſentliche Abweichungen, und einige unglückliche Entſtellungen dar. Der Chald. ſchreibt: הלא מדמשכחן מפלגון בוזא יהבין גבר וביתיה כל חד וחד בוא סגי קדם סיסרא בזת ציורי צבעונין על צוריה נכסי עתיריא ומני חמודא קדם גברוהי דבזו; Nonne ex quo invenientes dividentes praedam, dantes virum et domum ejus omni uni et uni, praedam multam ante Siseram, praedam polymitarum colorum super collum ejus, divitias opulentorum et vasa desiderii ante virum eum quem spoliarunt? Der Syrer: ܗܠܐ ܫܟܚܝܢ ܦܠܓܝܢ ܒܙܘܬܐ ܣܓܝܐܐ ܒܙܘ ܠܩܕܡ ܣܝܣܪܐ ܒܙܘܬܐ ܨܒܥܘܢܝ ܥܠ ܩܕܡ ܓܒܪܗ ܕܒܙܘ ?ܗܘ, Forsan abiens invenit spolia multa, et distribuit mulum onustum singulis ducibus virorum: spolia vero optima variae tincturae, atque picturae ipsi Siserae, tincturae atque picturae super colla praedantium. Der Araber: لعله ظفر بنهب كثير في طريقه فقسم لكل امري حمل عسل وزيت كثير ومصيغات ووشي اسيسرا ومصيغات ووشي علي اعناق المنتهبين, Forte fauste offendit praedam multam in itinere suo, et partitus est unicuique viro onus mellis et olei copiam; aurificia et phrygionicum opus pro Sisera, aurificia quoque et phrygionicum opus super colla praedantium. Die LXX.: Οὐχὶ εὑρήσουσιν αὐτὸν διαμερίζοντα σκῦλα βαμμάτων ποικιλίας βαφῇ, βάμματα ποικιλτῶν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκῦλα. Die Vulgata: Forsitan nunc dividit spolia, et pulcherrima feminarum eligitur ei; vestes diversorum colorum Sisarae traduntur in praedam, et supellex varia ad ornanda colla congeritur.

רחם] Dieſes Wort hat hier eine Doppelbedeutung (רַחַם) Mädchen (welche im ganzen heroiſchen Alterthume einen Haupttheil der Beute ausmachten, vgl. 4 Moſ. 31, 18; Joſeph. Alterth. 14, 13, 10; Hom. Il. I, iii.) und (רֶחֶם) Aasgeyer. Nur etwa durch das ebenfalls doppelſinnige Wort Blutſungfer dürfte ſich der Ausdruck, wenn auch auf eine noch ſo unvollkommene Weiſe, in unſre Sprache übertragen laſſen. Bertheau ſagt ohne allen Grund: „es iſt zu bemerken, daß der Dual hier wie gleich nachher in רקמתים noch den nackten Begriff der Zahl 2 ausdrückt, während ſein Gebrauch im Hebr. ſonſt faſt ganz ſchon auf das paarweiſe ver-

bundene beſchränkt iſt;“ denn ſollten die redenden Edelfrauen ſich die Möglichkeit ausgeſchloſſen gedacht haben, daß dem Feldherrn mehr als zwei Mädchen, oder zwei Gewänder als Beute zugefallen ſeien?!

לראש גבר] nicht: für jeden Mann (Luth. Herd., Juſti, Hollm., Roſenm., Kalk., Kem.), oder in demſelben Sinne: für jeden Kopf (de Wette, Ew., Berth.); ſondern: auf den Kopf des Kriegers. Allerdings ſteht ראש hier zugleich in diſtributiver Bedeutung: ein Jeder, vgl. 1 Chron. 12, 23., gerade wie unſer „Kopf,“ doch iſt dies nur die untergeordnete Bedeutung, und mit גבר iſt zunächſt Sifera gemeint. Mit Luther, de Sacy u. A. zieht Keminf mit Unrecht noch das folgende שלל zu unſerm Versgliede.

ששל צבעים לסיסרא] Unter den bunten Gewändern, צבעים, „ſind wahrſcheinlich die im ganzen Alterthum berühmten babyloniſchen Prachtgewänder gemeint, die auch Jeſ. 7, 21. unter der Beute erwähnt werden. (Heeren, Ideen I. 2. S. 207.). Man könnte zwar an ähnliche ſidoniſche Gewänder denken (Hom. Il. VI. 289.), wenn die Griechen nicht vielleicht die ihnen von Phöniziern zugeführten babyloniſchen Gewänder für ſidoniſche Arbeit hielten.“ (Studer). Ein paar Codd. Kenn. 109. 145. laſſen unſere Worte irrigerweiſe aus.

שלל צבעים רקמה
צבע רקמתים לצוארי שלל

Mehrere Codd. de Rossi 16. 419. Kenn. 224. 337. 384. et al. leſen רקמתים vor ל. Faſt allgemein hält man צבעים und רקמה; צבע und רקמתים für verſchiedene Begriffe. Bertheau erklärt: „die ohne Copula neben einander geſtellten Wörter צבעים und רקמה ſind dem Worte שלל in unmittelbarer Verbindung d. i. im stat. constr. ganz ſo untergeordnet wie in der durch ל vermittelten Unterordnung, die ebenfalls ohne Copula neben einander geſtellten Worte אדרים und עם dem Worte שרוד V. 13.: Beute gefärbter Tücher, bunten Gewandes = Beute gefärbter Tücher und Beute bunten Gewandes.“ Aeußerſt hart wie eine ſolche Konſtruktion an ſich ſein würde, bedingt ſie noch dazu einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt, welcher nach der obigen Auffaſſung dadurch hervorgebracht wird, daß der Dual von צבע dem Sing. vorangeht. Dies allein ſchon beweiſt ihren Irrthum; doch deutet auch das Wortſpiel, wel-

ches רקמה צבעים in רקמתים צבע übergehen läßt und ſo leicht in die Augen fällt, offenbar an, daß, wie Studer allein, in Beziehung auf den erſten Ausdruck, erkannt hat, beide Ausdrücke jeder nur einen zuſammengeſetzten Begriff bilden. Dieſer hängt hier alſo von der Bedeutung des Wortes רקמה ab, welches, im Gegenſatz zu den bunten, gewöhnlich für geſtickte oder gewirkte Gewänder genommen wird. Bertheau nur überſetzt dieſen Ausdruck: bunte Gewänder; jenen: gefärbte Tücher; und zwar in Uebereinſtimmung mit der Grundbedeutung beider Stammwörter. Indeß, wenn רקם im Allgemeinen auch bunt machen heißt, ſo iſt es doch im Beſonderen ohne Zweifel, einentheils in dem Sinne: bunt wirken, 2 Moſ. 26, 36; 27, 16. u. a. O., anderntheils in dem: in bunten Streifen wirken, zu verſtehen (vgl. das arab. Conj. II. Linien, Streifen machen). Daher רקמה wohl eigentlich: ein buntgewirkter Streifen oder Band, und davon das in bunten Streifen gewirkte Gewand ſelbſt. Dieſe Bedeutung geht auch aus der Verbindung der Worte unſres Textes klar hervor. Uebrigens waren die Gewänder, von denen hier die Rede iſt, rothe oder ſcharlachfarbene, weil dieſe insbeſondere von Feldherren getragen wurden, Richt. 8, 26; Nah. 2, 4., vgl. Liv. I. 26; Tac. 12, 56. u. a. O. Jetzt, wenn wir um das Wortſpiel des Textes auszudrücken, „Färbniß" für ein gefärbtes Gewand ſetzen, und רקמה und רקמתים appoſitionsweiſe faſſen (vgl. Geſen. Gr. §. 111.), tritt uns die Bedeutung von צבעים רקמה als geſtreifte Färbniſſe, und von צבע רקמתים als gefärbte Streifen, jedoch mit der zweiten Bedeutung gefärbte, in bunten Streifen gewirkte Gewänder, und dem Doppelſinn, deſſen ich gleich gedenken werde, auf eine unverkennbare Weiſe entgegen; und auch die Schlußworte des Verſes

לצוארי שלל] bieten nicht länger die geringſte Schwierigkeit dar. Inzwiſchen haben ſie den Erklärern viel zu ſchaffen gemacht. Luther allein überſetzt richtig: um den Hals zur Ausbeute (als Beute); Herder dagegen, von dem Text abgehend: zum Siegesaufzuge des Raubs; Roſenmüller: collo praedae; Schnurrer, Boettger: für den Hals der (erbeuteten) Thiere; de Wette: ... eines Beutethiers;

Justi: um den Hals erbeuteter Schönen (als Beute); Kemink: meo collo praeda. Gesen. und Hollm. wollen אש vor שלל ergänzt, Green שׁוֹלֵל gelesen, Ew. und Berth. שלל in שגל umgeändert wissen. Der Letztere, welcher das Argument Ewald's aufgenommen hat, bemerkt: „Die LXX. übersetzen: τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκῦλα, indem sie ein Suffix — für seinen, des Sisera, Hals als Beute — einschieben, welches wenig hilft, da שלל, σκῦλα in der Bedeutung als Beute gar zu schleppend sein würde; Vulg. läßt שלל ganz aus: kurz, bei den alten Uebersetzungen finden wir keine Hülfe. So sind wir berechtigt zu einer Veränderung des Textes unsere Zuflucht zu nehmen, und suchen keine andere als die von Ewald vorgeschlagene, statt שלל, welches grade weil dieses Wort in unserm Verse so häufig vorkommt, gar leicht durch einen Schreibfehler in den Text gekommen sein kann, שֵׁגָל zu lesen, die Gemahlin z. B. des Königs Ps. 45, 10., hier die Gemahlin des Sisera, also eine von den V. 29. genannten Fürstinnen, ohne Zweifel die Vornehmste und Begünstigste unter ihnen, für welche sich selbst zu halten jede Fürstin ihre Eitelkeit treiben konnte. Die שֵׁגָל hier erwähnt zu finden, ist in jeder Hinsicht angemessen, denn „sichtbar sind durch das dreimal gesetzte שלל und das eben so dreimal gebrauchte ל drei Arten von Leuten angegeben, die etwas von der Beute erhalten sollen," Ewald, auch ist es passend daß Sisera zum Schmucke des Halses der Gemahlin einen Theil der Beute bestimmt, und daß die weisesten der vornehmen Frauen bei der Beute, welche sie vorläufig in Gedanken לראש גבר und dem Sisera zutheilen, sich selbst nicht vergessen, ist zu vermuthen, und daß sie sich auf bunte Tücher und Gewänder Rechnung machen ist Frauenart."

Alles dies ist falsch. Es sind keine drei Arten von Leuten angegeben, die etwas von der Beute erhalten sollen, sondern es ist im Grunde ausschließlich von Sisera und von Beute für ihn die Rede. Es ist nicht Frauenart sich auf, nur von Männern (Feldherrn) getragene Gewänder Rechnung zu machen. Es liegt in dem Umstande, daß שלל in der Bedeutung als Beute genommen Bertheau zu schleppend dünkt, daß die Vulgata שלל ganz ausläßt, die alten Uebersetzungen keine

Hülfe gewähren, und das Wort שגל hier erwähnt zu finden Bertheau und Ewald ſubjektiv angemeſſen erſcheint, keine objektive Berechtigung den Text zu ändern; um ſo weniger als ihre vorgeſchlagene Emendation nicht allein nicht durch den Kontext bedingt iſt, und keinen klaren hiſtoriſch-logiſchen, ſondern im Gegentheil einen recht unglücklichen Sinn ergiebt. עיארים ſteht hier nemlich in der Doppelbedeutung: Hals, Nacken, und Körper dem der Kopf abgehauen worden iſt (Ez. 21, 34.), und das vorhergehende צבע רקמתים in der: blutige (blutfarbne) Streifen, und geſtreifter Scharlachgewänder. Der ganze Vers verbirgt, wie ſchon geſagt, unter ſeinen tröſtlichen Hoffnungsworten einen Doppelſinn, welcher das blutige Ende Siſera's andeutet; denn daß ihm nach ſeiner Ermordung der Kopf abgeſchlagen (vgl. 1 Sam. 17, 54; 2 Makk. 15, 30. u. a. O.) und er den Aasgeyern zum Fraße überlaſſen worden ſein wird, iſt faſt Selbſtverſtand. Und das, ruft gleichſam die Dichterin, in Beziehung auf das שלל des erſten Versgliedes, der Mutter Siſera's und ihren Edelfrauen zu, das iſt die Beute, die Siſera erbeutet hat. Daher die öftere Wiederholung des Wortes, in dem ſich, ſo weit entfernt ſchleppend zu ſein, der bitterſte Hohn und die triumphirendſte Ironie geſättigter Rache zuſammendrängen.

Der Schluß.

Verwünſchung der Feinde Jehova's. Glücklicher Zuſtand ſeiner Getreuen.

Vers. 31. Barak.

Alſo, bricht Barak, mit dem wunderbar effektvollen Schluß des Liedes in die, ihre Täuſchung in ſich ſelbſt tragenden Hoffnungen jener Weiber ein, und ſich in dem exultirenden Bewußtſein ſeines Jehovaglaubens, an den Schutzgott Israel's wendend, alſo mögen, o Herr, alle Deine Feinde umkommen. Nach den gewöhnlichen Uebertragungen fehlt die Beziehung zu dem unmittelbar Vorhergehenden, welche das Partikel כן erheiſcht, und man nahm, der Grammatik zuwider, als Selbſtverſtand an, daß ſie ad Siserae mortem et, fügt Hollm. hinzu suorum luctum et querelas, oder auch, nach Bertheau, auf

das ganze Lied (!) gehe. Ich glaube das Richtige nachgewiesen zu haben.

ואהבי] Die Aenderung des Suffix der dritten Person in die zweite ואהבך, wie zwei Codd. Kenn. 145. 630., der Syr., Arab. und die Vulgata lesen, ist eine irrige Emendation (anders Maurer), da solche Uebergänge im Hebräischen oft vorkommen, und die folgenden Worte:

כצאת השמש בגבורתו] keinen Wunsch ausdrücken, sondern einen Zustand angeben, indem das bestimmte היה zu ergänzen ist. Ewald und Bertheau allein haben dies richtig erkannt; dagegen ist ihre Uebertragung: wie wenn die Sonne aufgeht (wie der Aufgang der Sonne) in ihrer Macht, in Uebereinstimmung mit den übrigen neuern Uebersetzungen, etwas matt. Mit Recht vergleicht man Ps. 19, 5. 6. Daß die folgenden Worte: ותשקט הארץ ארבעים שנה nicht mehr zu unserm Liede, wie die Masorethen annahmen, sondern der historischen Erzählung angehören, braucht kaum gesagt zu werden.

Zweiter Theil.

Vermiſchte Abhandlungen.

1. Das Wunder Joſua's.
2. Der Sonnenzeiger des Ahas.
3. Elias und die Raben.
4. Ueber die Bedeutung von אָן.
5. Ueber die Bedeutung von בֵּין הָעַרְבַּיִם.
6. Ueber die Bedeutung von אֲשֵׁרָה.

Das Wunder Josua's.

Wenn unter den Anhängern der strengeren Wunder- und Inspirationslehre selbst geistreiche Männer behaupten, einerseits daß „das Wunder keines großen Aufwandes an Kenntnissen und an Forschung bedürfe, und es vielmehr genüge den Text zu lesen und daran zu glauben" (L. de Laborde Comm. géogr. p. 94.), und andrerseits, in Beziehung auf die versuchte natürliche Erklärung des Durchzuges der Israeliten durch das Rothe Meer, daß „man so dem Worte Gottes Gewalt anthue um die Thaten Gottes aus der Region des Außerordentlichen und Ungewöhnlichen in die Sphäre des nicht bewunderten Gewöhnlichen und Alltäglichen hinabzuziehen" (v. Raumer, der Zug der Israeliten S. 18 ff.): so liegen solchen Ansichten so unklare und irrthümliche Begriffe zu Grunde, daß, bevor ich zu dem Versuche schreite den vielbesprochenen Abschnitt des zehnten Kapitels des Buches Josua, welcher von dem Stillestand der Sonne auf das Gebot des jüdischen Heerführers reden soll, auszulegen, ich nicht umhin kann jenen, eben auch mich treffenden, und mein Unterfangen als ein Werk des Unglaubens und der Gottesverringerung strafenden Aussprüchen einige Worte zu widmen.

Ihre Vertreter gehen von der Voraussetzung aus, nicht sowohl, daß man den Grundtext der Bibel nur zu lesen habe um ihn auch richtig aufzufassen, sondern vielmehr, daß ihre Auffassung allein die wahre sei und sein könne. Sie schlagen es sich aus dem Sinn, daß die hebräische eine todte Sprache ist, deren gründliches Verständniß uns noch ferne, sehr ferne liegt, und wollen ihre subjektive Auslegung derselben, obschon im Widerspruch mit den Gesetzen der Natur, als das objektive Wort Gottes hingenommen und verehrt wissen. Sie verläugnen was doch selbst von einem Reinhardt (Dogm. S. 223.) als „unläugbar" anerkannt wird, daß man „durch

den bilderreichen Styl der Schrift verführt, die Wunder ohne Noth gehäuft und manche gewöhnliche Begebenheit zu einem Wunder gemacht hat", und gestatten dem Bewußtsein keinen Raum in ihrer Seele, daß wenn es eine Sünde ist das echte geschriebene Wunder zu verkennen und in die Region des Alltäglichen herabzuziehen, es keine geringere Sünde sein kann das Alltägliche in die Sphäre des Wunders zu erheben, in die Bibel eine Erdichtung gleichsam hineinzutragen, und so einem menschlichen Irrthum den Stempel göttlicher Wahrheit aufzudrücken. Offenbar wird der schriftliche Wunderglaube zunächst durch ein richtiges Verständniß der Schrift bedingt, und wie ein solches Verständniß nicht selten einen gar großen Aufwand an Kenntnissen und an Forschung bedarf, so auch das Wunder: statt daß es genüge den Text zu lesen und daran zu glauben, thut es folglich vor Allem noth, den Grundtext erst verstehen zu lernen und seinen wahren Sinn zu erforschen.

Auch kann nur die höchste Unvernunft in den, in der Bibel erzählten Wunderthaten, als Werke Gottes betrachtet, Wunder erblicken. Mit Recht nimmt die Schöpfung, sei es der Sonne, sei es des Grashalmes, unsre stumme, unbegreifende Verwunderung in Anspruch; daß der Schöpfer aber auch die Bewegungen des von ihm geschaffenen Körpers zu lenken und nach Willkühr zu hemmen oder zu beschleunigen vermöge, ist eine so natürliche Selbstfolge, daß, so gerne wir uns auch verwundern möchten, sie uns doch nicht einmal den kindischsten Grund zur Verwunderung darbietet (gegen v. Raumer u. a. O.). Fassen wir die bloße Naturerscheinung in's Auge, welche nach der gewöhnlichen Auslegung den Durchzug der Israeliten durch das Rothe Meer begleitete, so ist sie, die bildliche Ausdrucksweise der Erzählung berücksichtigt, kaum außerordentlicher Art als ähnliche seltene Phänomene, die sich seitdem zugetragen und den alltäglichen Gang der Natur auf eine plötzliche und vorübergehende Weise unterbrochen haben. Wer würde solche Erscheinungen Wunder nennen? Zu Wundern stempelt sie nur ihre Abhängigkeit von der menschlichen Vermittelung. Wenn wir somit von der Redensweise der hebräischen Theokratie absehen, welche die Lenker und Gesetzgeber der Juden im Namen Gottes han-

dels und ihre Entſchlüſſe oder Eingebungen als Seine unmittelbaren Befehle erſcheinen ließ, und beiſpielsweiſe die gedachte bibliſche Erzählung in Betracht ziehen: ſo beſteht das Wunderbare des Zuges durch das Rothe Meer nicht in dem Naturphänomen, dem äußeren Wunder ſelbſt, ſondern darin, daß Moſes den Wellen des Meeres gebot und die Kräfte der Natur ſich dem menſchlichen Befehle fügten; in andern Worten, daß der geiſtige Wille des Menſchen unmittelbar die materielle Schöpfung beherrſchte und ihr willkürliche, den ewigen Geſetzen Gottes widerſtrebende Formen aufprägte — eine Wirkungsweiſe, welche ſich nicht mit dem Weſen der Dinge verträgt, eine rein-göttliche Machtäußerung, deren ſich kein Menſch fähig denken läßt ohne den Menſchen zu Gott zu erheben, oder Gott zum Menſchen zu erniedrigen. Legen wir hingegen jener theokratiſchen Redensart der ſchon an ſich im höchſten Grade ſinnlichen, jeden Gedanken verkörpernden hebräiſchen Sprache, der Vernunft und dem chriſtlichen Glauben zum Trotze, einen thatſächlichen Sinn unter, (wie dies leider zu gewöhnlich geſchieht,) ſo müſſen wir uns entweder Gott Selbſt als den Vollſtrecker des Moſaiſchen Befehles und die Handlung Moſes gleichſam als ein bloßes, die That Gottes begleitendes Mienenſpiel vorſtellen; oder wir müſſen auf Moſes als den Wunderthäter blicken und annehmen, daß der Herr ihn für jenen beſondern Zweck und auf jenen vorübergehenden Augenblick mit göttlichen Attributen ausgerüſtet habe. In allen Fällen würde das Wunderbare wiederum nicht in dem äußern Wunder ſelbſt, ſondern in dem perſönlichen, unmittelbaren Zuſammenwirken der Gottheit mit einem individuellen Menſchen für einen zeitlich-volksthümlichen Zweck liegen. Dabei kann nun zwar in der Seele keines vernünftigen, an Gott den Schöpfer glaubenden Menſchen ein Zweifel an Seine Macht aufkommen die Erreichung ſolcher Zwecke, auf welche Art es auch ſei, zu erwirken; doch iſt in ihr auch der eben ſo feſte Glaube an Seine ewige Weisheit lebendig, und da der wahrhaft Gottergebene ſich dieſer höchſten Eigenſchaft des Schöpfers nicht, wie das von ſeinem Wunderhange eingenommene Gemüth, ſo ohne Weiteres zu entſchlagen vermag (gegen v. Raumer a. a. O.): ſo fühlt er ſich, wenn

das vorgebliche Wunder mit der in der Natur und der Schrift geoffenbarten göttlichen Weisheit zu ſtreiten ſcheint, zu Betrachtungen darüber hingeriſſen, deren echt-religiöſer Zweck iſt **einen ſolchen Widerſpruch zu löſen**, ſei es nun auf dem Wege der philoſophiſchen Anſchauung, ſei es auf dem der kritiſch-exegetiſchen Behandlung des Urtextes.

Von welchem Geſichtspunkte aus wir denn auch das Wunder betrachten: ſtets muß ſeinem Verſtändniß das Verſtändniß der Schrift vorangehen. Dies iſt die erſte und wichtigſte Aufgabe des bibliſchen Forſchers; denn ſo lange der wahre Sinn der Schrift einem gegründeten Zweifel unterliegt, kann nur von einem Annehmen oder Verwerfen ihrer menſchlichen Deutung, nicht aber von einem Glauben oder Unglauben an das Wort Gottes die Rede ſein: beide Begriffe aber als gleichbedeutend zu beanſpruchen, iſt eine Anmaßung jenes grenzenloſen und, wenn ſich auch manchmal ſelbſtverkennenden doch nichtsdeſtoweniger frevelhaften Dünkels, welcher nur zu oft in dem Gewande gläubig-frömmelnder Demuth auftritt.

Wenige Stellen des Alten Teſtamentes haben die Erklärungsgabe der Gelehrten und Ungelehrten ſo vielfach in Anſpruch genommen, als der bekannte Abſchnitt des zehnten Kapitels des Buches Joſua. Unter der Anführung dieſes Feldherrn hatten die Israeliten das Gelobte Land betreten, und waren ſiegreich bis Jericho und Ai vorgedrungen, während die erſchrockenen Gibeoniter ſich um den Preis der Freiheit einen ſchimpflichen Frieden von ihnen erſchlichen hatten. Als dieſe Ereigniſſe dem Könige von Jebus, Adoni-Zedek, zu Ohren kamen, verband er ſich unverzüglich mit einigen andern der mächtigſten Häuptlinge der Amoriter, um ſich dem weitern Vordringen der fremden Eroberer entgegenzuſetzen. Ihr nächſter Zweck ſcheint geweſen zu ſein die Gibeoniter, als Warnung für andere Völkerſchaften, welche hätten geneigt ſein mögen ihrem Beiſpiel feiger Unterwerfung zu folgen, aufs ſtrengſte zu züchtigen, zugleich aber ſich ihrer bedeutenden und wohlbefeſtigten Stadt zu bemächtigen. In dieſer Abſicht hatten ſie ihre vereinten Streitkräfte vor Gibeon zuſammengezogen. Hierauf nun fährt der Text, V. 6—14., nach der Lutherſchen Ueberſetzung alſo fort:

6. Aber die zu Gibeon ſandten zu Joſua in's Lager gen

„Gilgal, und ließen ihm ſagen: Ziehe deine Hand nicht ab von „deinen Knechten, komm eilends zu uns herauf, rette und hilf „uns: denn es haben ſich wider uns zuſammengeſchlagen alle „Könige der Amoriter, die auf dem Gebirge wohnen. 7. Joſua „zog hinauf von Gilgal, und alles Kriegsvolk mit ihm, und „alle ſtreitbare Männer. 8. Und der Herr ſprach zu Joſua: „Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich habe ſie in deine Hände „gegeben: Niemand unter ihnen wird vor dir ſtehen können. „9. Alſo kam Joſua plötzlich über ſie: denn die ganze Nacht „zog er herauf von Gilgal. 10. Aber der Herr ſchreckete ſie „vor Israel, daß ſie eine große Schlacht ſchlugen zu Gibeon, „und jagten ihnen nach den Weg hinan zu Bethhoron, und „ſchlugen ſie bis gen Aſeka und Makeda. 11. Und da ſie vor „Israel flohen den Weg herab zu Bethhoron, ließ der Herr „einen großen Hagel vom Himmel auf ſie fallen, bis gen „Aſeka, daß ſie ſtarben: und viel mehr ſtarben ihrer von dem „Hagel, denn die Kinder Israel mit dem Schwert erwürgeten. „12. Da redete Joſua mit dem Herrn des Tages, da der Herr „die Amoriter übergab vor den Kindern Israel, und ſprach „vor gegenwärtigem Israel: Sonne, ſtehe ſtill zu Gibeon, und „Mond, im Thale Ajalon. 13. Da ſtand die Sonne und der „Mond ſtille, bis daß ſich das Volk an ſeinen Feinden rächete. „Iſt dies nicht geſchrieben im Buch des Frommen? Alſo ſtand „die Sonne mitten am Himmel, und verzog unterzugehen, bei„nahe einen ganzen Tag. 14. Und war kein Tag dieſem gleich, „weder zuvor noch darnach, da der Herr der Stimme eines „Mannes gehorchete: denn der Herr ſtritt für Israel."

Nach dem Vorgange Jeſus Sirach's und Joſephus' hat die Mehrzahl der ſpätern, ſowohl chriſtlichen als jüdiſchen Bibelerklärer in den Schlußverſen dieſer Erzählung ein Wunder geleſen; doch weichen die Anſichten über die nähern Beſtandtheile deſſelben weſentlich von einander ab. Ihre verſchiedenen Abſtufungen glaube ich hier nicht näher bezeichnen zu brauchen.*) Was ſich in ihnen am klarſten abſpiegelt, iſt die unklare Auffaſſung des Grundtextes: denn läge deſſen Sinn uns in der Uebertragung ſo deutlich vor, wie er es

*) Man ſehe K. F. Keil, Comm. über das Buch Joſua. Erlangen 1847. 8°. S. 182 ff.

ohne allen Zweifel dem Verfaſſer ſelbſt und ſeinen Zeitgenoſſen war, ſo könnte natürlich von einer ſolchen Meinungsverſchiedenheit keine Rede ſein. Schon dieſer Umſtand allein fordert uns alſo zu weitern Betrachtungen auf.

Das beanſpruchte Wunder beſtand, nach einigen Erkärern, in dem wirklichen, nach andern in dem ſcheinbaren Stillſtand der Sonne und des Mondes auf das Gebot Joſua's:*) der Zweck deſſelben war, nach Allen, eine Verlängerung des Tages um den Israeliten, nach erfochtenem Siege, Zeit für die Verfolgung ihrer Feinde zu gönnen und die ganzen Früchte des Sieges zu ſichern. In der That iſt hier kein anderer Zweck denkbar. Nur darin weicht man noch einmal ab, daß die meiſten Kommentatoren die Epoche des Wunders in die Zeit des herannahenden Sonnenunterganges, Andere hingegen ſie in die des zu Ende gehenden Morgens, vor dem Beginn des Kampfes, ſetzen.

Selbſt wenn der Pentateuch die Moſaiſchen Wunder nicht ſämmtlich auf den vorhergegangenen ausdrücklichen Befehl Gottes gewirkt werden ließe, dürfte doch ſchwerlich Jemand die Meinung vertreten wollen daß Joſua, auf den bloßen Antrieb des Augenblicks und der eigenen Bruſt hin, es ſich habe einfallen laſſen der Sonne und dem Monde, mithin nach der damaligen Anſicht der Juden dem ganzen Himmelsgewölbe zu gebieten, ſeinen Gang einzuhalten. Deshalb ſucht man denn auch die Rechtfertigung ſeines ſonſt „übermüthigen und vermeſſenen" Ausrufs (Calvin u. A.)

*) Winer (Realw. Art. Joſua) findet es „geſchmacklos" an einen wirklichen Stillſtand der Sonne zu denken; allein, den Worten der Schrift gegenüber (es ſei denn daß man ſie als reine Fabeleien betrachte) einen „ſcheinbaren, etwa durch optiſche Täuſchung veranlaßten Stillſtand" anzunehmen, iſt doch ſicherlich, in dem Sinne der Vertreter dieſer Meinung, nicht bloß geſchmacklos, ſondern auch thöricht. Man höre nur z. B. Scholz (Einl. in das A. und N. T. II. S. 259): „Das Wie iſt nicht anzugeben. Man kann annehmen, daß irgend eine außerordentliche Thatſache oder auch mehrere durch Gottes unmittelbares Einwirken ins Daſein traten, die ſo beſchaffen waren, daß es den Anſchein hatte, als ob der Mond und die Sonne bei dieſer Helle ſich wirkſam zeigten. Jedenfalls geſchah was geſchehen iſt durch göttliche Fügung, durch ein Wunder." Müßte man es nicht für ſündlich halten der Gottheit eine ſolche Spiegelfechterei zuzutrauen, ſo könnte man den Gedanken daran nur einfach lächerlich finden.

in den Worten: „Da redete Josua mit dem Herrn," indem man den Stillestand der Sonne zum Gegenstand seines Flehens macht: allein man übersieht daß der Text, V. 14. vgl. V. 11., diesen Gegenstand, im Widerspruch mit jener Annahme, ausdrücklich nennt; und hat man auch zu behaupten gewagt daß die Worte: „der Herr kämpfte für Israel" eben so anwendbar auf das Stillestehen der Sonne auf den Befehl Josua's, als auf das furchtbare Hagelwetter seien, wodurch Gott das Heer der Amoriter aufrieb, so können ähnliche Unvernünfteleien doch auf keine weitere Geltung Anspruch machen. Ferner berücksichtigt die obige Auslegung, welche den früheren Zeitpunkt für das Wunder annimmt, nicht, daß dasselbe auf keine Weise geeignet war auf die Entscheidung der Schlacht einzuwirken, wohl aber, bei einem für die Israeliten ungünstigen Ausgange derselben, eben so verderblich für sie, wie im entgegengesetzten Falle für ihre Feinde werden mußte. Und dürfen wir nicht, auf Analogien gestützt, mit einem gewissen Rechte annehmen daß, hätte Josua sich wirklich jener Vermessenheit schuldig gemacht, der göttliche Zorn ihn mit den Folgen seines eigenen Uebermuthes gestraft haben würde? War er doch um so unverzeihlicher, dieser Uebermuth, als Gott — und dies läßt man auf's neue unbeachtet — dem jüdischen Feldherrn schon vor dem Beginne des Kampfes, V. 8., den Sieg verheißen hatte. Sollte er der göttlichen Verheißung nicht getraut und gewünscht haben, sie sich noch durch ein Wunder betheuern zu lassen? Die unmittelbar folgenden Worte: „Da (nach der Verheißung des Sieges) griff Josua, welcher die Nacht durch von Gilgal heraufgezogen war, sie (die Feinde) augenblicklich an" würden entschieden das Gegentheil bezeugen, wenn es überhaupt eines solchen Zeugnisses bedürfte.

Da also dem jüdischen Heerführer durch die göttliche Verheißung des Sieges jeder moralische Beweggrund ein ferneres Wunder zu verlangen schon vor der Schlacht genommen war, so bleibt nur, um sein Flehen darum zu motiviren, die Annahme rein-materieller Gründe übrig, nemlich: daß er entschlossen gewesen sei, die Niederlage der Amoriter vor Sonnenuntergang zu vollenden, und den Verlauf des Kampfes, so wie die Nothwendigkeit einer Zeitausdehnung für jenen

das ganze Lied (!) gehe. Ich glaube das Richtige nachgewiesen zu haben.

ואהבי] Die Aenderung des Suffix der dritten Person in die zweite ואהביך, wie zwei Codd. Kenn. 145. 630., der Syr., Arab. und die Vulgata lesen, ist eine irrige Emendation (anders Maurer), da solche Uebergänge im Hebräischen oft vorkommen, und die folgenden Worte:

כצאת השמש בגבורתו] keinen Wunsch ausdrücken, sondern einen Zustand angeben, indem das bestimmte היה zu ergänzen ist. Ewald und Bertheau allein haben dies richtig erkannt; dagegen ist ihre Uebertragung: wie wenn die Sonne aufgeht (wie der Aufgang der Sonne) in ihrer Macht, in Uebereinstimmung mit den übrigen neuern Uebersetzungen, etwas matt. Mit Recht vergleicht man Ps. 19, 5. 6. Daß die folgenden Worte: ותשקט הארץ ארבעים שנה nicht mehr zu unserm Liede, wie die Masorethen annahmen, sondern der historischen Erzählung angehören, braucht kaum gesagt zu werden.

Zweiter Theil.

Vermiſchte Abhandlungen.

1. Das Wunder Joſua's.
2. Der Sonnenzeiger des Ahas.
3. Elias und die Raben.
4. Ueber die Bedeutung von אָז.
5. Ueber die Bedeutung von בֵּין הָעַרְבַּיִם.
6. Ueber die Bedeutung von אֲשֵׁרָה.

Juden seiner Zeit theilte, welche die Erde als ruhend annahm, und sich das Himmelsgewölbe, als ein festes Ganze, um dieselbe herumbewegen ließ, in den Irrthum Josua's eingehen müssen, welches unversöhnlich mit Seinem Wesen und den Attributen ist, die wir der Gottheit beilegen. In beiden Fällen aber würde, (was freilich mit der herrschenden Meinung streitet und hier nicht der Ort ist näher erwiesen zu werden,) abgesehen von den mechanischen Folgen eines Stillestands der Sonne für unser System, während der ganzen Dauer ihrer Ruhe die tiefste Finsterniß auf der Erde geherrscht haben. Sei dem wie ihm wolle: die Grundlage des Wunders bleibt stets eine irrthümliche, und mit dem Irrthum muß auch das Wunder schwinden.

Um zu unserm Texte zurückzukehren. Nach V. 13. war es um die Mittagszeit (s. weiter unten) als Josua der Sonne zurief „stille zu stehen". Die Schlacht war bereits geschlagen, der Feind bis Aseka und Makkeda verfolgt (V. 11.), und es galt nur noch (V. 19.) einzelnen Nachzüglern den Rückzug in ihre festen Plätze abzuschneiden, was den Israeliten nicht gelang (V. 20), so wie die in der Nähe Makkeda's gefangen genommenen amoritischen Häuptlinge (V. 16. f.) ihrem grausamen Schicksal zu übergeben (V. 22. ff.). Alles dies dürfte die Zeit von einer halben, höchstens von einer Stunde in Anspruch genommen haben. Statt deren hatte Josua wenigstens sieben volle Stunden vor sich. Was bedurfte es denn da noch einer übernatürlichen Verlängerung des Tages? Diese Schwierigkeit ist es eben, welche einige Erklärer zu der bereits erwähnten unzulässigen Uebersetzung von אָז, Andere aber, im Vereine mit den irrthümlich aufgefaßten Worten des V. 13. „und die Sonne verzog unterzugehen", zu der Meinung getrieben hat, daß zur Zeit des Aufrufes Josua's bereits der Abend herangerückt war. Indeß steht diese Annahme im Widerspruch mit dem Text.

Ferner sagt uns derselbe V. 14. in den bestimmtesten Ausdrücken worin das außerordentliche Ereigniß des Tages — eines Tages der in dieser Hinsicht seines gleichen suche — bestand: in dem Stillestehen der Sonne und des Mondes? Nicht doch: in dem (persönlichen) Streiten Jehova's für

Sein Volk, auf das Flehen eines Menschen. Tief muß der Wunderhang in unsrer Seele wurzeln, wenn selbst fromme Männer sich seinem Einfluß nicht zu entziehen vermögen, ja von einer fast furchtbaren Verblendung geschlagen, bereit sind ihm den klaren Ausspruch der Schrift zum Opfer zu bringen.

Betreten wir jetzt den weitern historischen Boden. Freilich, da halten die Vertheidiger des Josuaschen Wunders uns sofort die Stellen Jesa. 28, 21; Habak. 3, 11; Jes. Sirach 46, 5; und Joseph. Alterth. 5, 1, 17. triumphirend entgegen. Doch wie? Im Verlaufe von dreizehn Jahrhunderten nur ein paar zerstreute Hinweisungen auf die — selbst die Sündfluth nicht ausgenommen — gewaltigste Weltbegebenheit, von der die Geschichte redet! Hat man sich wohl die Mühe genommen die kosmische Bedeutung des beanspruchten Wunders und sein Verhältniß zur Geschichte der Menschheit zu erfassen? Hat man sich je eine Vorstellung von der unbeschreiblichen Verwirrung, der tödtlichen Bestürzung, den Szenen der Angst, der Erwartung, der Verzweiflung zu machen gesucht, welche in jenen Zeiten der Unwissenheit und des Abglaubens, in denen die Sonne von Millionen menschlicher Wesen als ein Gott verehrt ward, der Befehl des jüdischen Feldherrn auf dem ganzen Erdboden zur Folge haben mußte? Es schwebt mir noch recht lebhaft vor, wie vor einigen Jahren eine irländische (sprüchwörtlich keinen Glauben verdienende) Prophezeiung den Untergang London's auf einen gewissen Sommertag angekündigt hatte, und es sich so traf, daß an jenem Tage eine ungewöhnlich drückende Schwüle auf der englischen Hauptstadt lagerte, welche, als sie sich plötzlich durch ein paar krachende Donnerschläge Luft machte, die ganze Stadt erschreckte, und Tausende ihrer christlichen und, wenn nicht aufgeklärten doch jedenfalls den aufgeklärten Klassen angehörigen Bewohner ihr Heil in der Flucht suchen ließ. Denken wir uns nun eben dieses London entweder vier und zwanzig lange Stunden hindurch Zeuge des wirklichen Stillestands der Sonne sein, (gleichviel in welchem Punkte des Tagekreises, denn in jedem Punkte würde sie von entsprechenden Orte der halben Erdoberfläche gesehen werden), oder, während der doppelten Dauer einer endlosen Nacht

vergebens auf den Aufgang des glänzenden Tagesgeſtirnes harren; ſtellen wir uns, wenn wir es vermögen, die Szenen des Schreckens und der Verzweiflung vor, welche ſich da unſern Blicken entfalten würden; übertragen wir ſie auf barbariſche Zeiten und jeden Punkt der bewohnten Erde: und es wird ſich uns dann die Ueberzeugung aufdrängen, daß die Schatten einer ſolchen Nacht und die Lichter eines ſolchen Tages ſich, wie ein Flammen- und Todesſtreifen, durch die ſpätere Tradition und Geſchichte des ganzen Menſchengeſchlechtes hätten ziehen müſſen. Und nur ein paar jüdiſch-hiſtoriſche Andeutungen darüber in dreizehn hundert Jahren! Unterſuchen wir ſie jedoch.

Die Stelle Jeſaia 28, 21., von Luther ganz irrthümlich aufgefaßt, lautet: „Denn ... wie im Thale von Gibeon wird Sein Zorn auflodern, um zu thun Seine außerordentliche That, um zu wirken Sein außerordentliches Werk.“ Ich könnte geltend machen, daß die beiden hebräiſchen Ausdrücke נָכְרִי und זָר, deren der Prophet ſich in unſerm Text bedient, nur den einfachen Sinn des Ungewohnten haben, und von ihm ſchwerlich auf ein Ereigniß wie das Joſuaſche Wunder angewandt worden ſein dürften. Es iſt unnöthig. Spricht Jeſaia doch in unzweideutigen Worten von der außerordentlichen That, welche Gott im Thale Gibeon's **in Seinem Zorne** verrichtete. Iſt es denn nicht unverkennbar, daß der Prophet hier ausſchließlich auf den furchtbaren Hagelſturm anſpielt, durch den Gott eine ſo große Niederlage unter den fliehenden Amoriten anrichtete, und daß die angeführten Worte ſich unmöglich auch auf das beanſpruchte Stilleſtehen der Sonne beziehen laſſen? Mit gänzlichem Schweigen übergeht Jeſaia alſo das „beiſpielloſe Wunder“, während er einer einfachen Naturerſcheinung, mit der es doch unmittelbar in Verbindung ſteht, als eines wunderbaren Vorganges gedenkt; nicht weil ſie an ſich ſelbſt wunderbarer oder auch nur ſehr ungewöhnlicher Natur war, ſondern einmal weil ihre verderbliche Wirkung bloß das feindliche Heer der Amoriter traf, ganz beſonders aber weil ſie in dieſem Fall von den Israeliten als eine Folge des Gebetes Joſua's, ein perſönliches Einſchreiten Gottes zu

Gunſten Seines Volks betrachtet wurde. Und eben ſo ausſchließlich wie Jeſaia, deutet der Verfaſſer des Buches Hiob in der Stelle Kap. 38, 22. auf das Hagelwetter hin, ohne des Stilleſtands der Sonne nur mit einer Silbe zu gedenken — ein zwiefacher Umſtand der allein genügen ſollte um hier den Gedanken an ein anderes Wunder als eben jenen Hagelſturm aus jedem unbefangenen, der Schrift wahrhaft vertrauenden Gemüth zu verbannen.

In dem herrlichen ſo ſehr mißverſtandenen Hymnus, welcher das dritte Kapitel des Buches Habakuk bildet, beſchreibt der Prophet den Zweck ſeines Flehens, wie er ihn bereits im Geiſte in Erfüllung gehen ſieht: den Anzug des im Gewitter auftretenden Herrn um Sein Volk, im perſönlichen Kampfe, von der Knechtſchaft der כשדים zu befreien, und Sein Zorngewicht über dieſe übermüthigen, götzendieneriſchen Bedrücker der Israeliten ergehen zu laſſen. Der Abſchnitt der V. 3—12. enthält eine Naturſchilderung, erhabener, ergreifender, wahrer, wie ſie wohl je von einer andern menſchlichen Feder gezeichnet worden iſt. Doch um ohne Weiteres zu dem überzugehen, was unſre Frage berührt. Der angedeutete Kampf ſteht bevor:

„Es entblößt ſich Dein glänzender Bogen",

und die Erde ſelbſt (V. 9.) nimmt gleichſam Theil daran: die Berge (V. 10.) beben auf, der Platzregen bricht herein das Meer erhebt ſeine tobende Stimme, wie drohend ſtreckt das Hochland ſeine zackige Fauſt empor, ja, Sonne und Mond hüllen ſich in Finſterniß, oder wörtlich: „hören auf zu ſein die Wohnung des Lichts". Nun beginnt der Kampf wirklich:

„Deine Pfeile fliegen,
Im Glanz der Blitze Dein Speer" u. ſ. w.

Findet ſich hier denn auch nur die leiſeſte Spur einer Hindeutung auf „das Wunder Joſua's"? Man hat nur dadurch zu dieſem irrthümlichen Glauben verleitet werden können, daß man den ganzen Sinn und Geiſt des Habakuk'ſchen Gebethymnus verkannte, in ihm eine aenigmatiſche Geſchichte der Vergangenheit ſtatt eine prophetiſche Viſion der Zukunft las,

und in manchen Ueberſetzungen die V. 10. und 11. in eine unnatürliche Verbindung zwängte.

Dem Zeugniß des apokryphiſchen Buches des Jeſus Sirach, welches bekanntlich nur in einer etwas ſpätern griechiſchen Ueberſetzung auf unſre Zeit gekommen iſt, kann, da es nicht zu den göttlich-inſpirirten Schriften gezählt wird und es zwiſchen dieſen und einer rein-menſchlichen Produktion kein Mittelding giebt, auch kein höherer Werth denn irgend einem andern Werke der Profanliteratur beigelegt werden, obwohl man in unſern Sammlungen der bibliſchen Schriften jenes „Buch der Weisheit" den kanoniſchen Büchern mit großer Inconſequenz an die Seite zu ſtellen pflegt. An der bereits angeführten Stelle Kap. 46, 5. heißt es nun allerdings:

> „Ging nicht die Sonne zurück auf ſeinen Befehl, und dauerte nicht ein Tag ſo lange wie zwei?" *)

allein er verſichert uns auch Kap. 48, 26. in Beziehung auf 2 König. 20, 11. wo doch anerkanntermeiſe von keinem Stilleſtehen oder Zurückgehen der Sonne die Rede iſt:

> „Zu derſelbigen Zeit ging die Sonne wieder zurück, und verlängerte dem Könige das Leben."

Iſt ihm denn das Rückwärtsgehen der Sonne eine ſo geläufige Sache; legt er am letztern Orte mit ſo reiner Willkühr ein derartiges Wunder in den Text hinein: welches Recht haben wir ſeinen Worten dort eine Glaubwürdigkeit zuzuſchreiben, welche wir ihnen hier, unter denſelben Verhältniſſen, ſo unbedingterweiſe abſprechen müſſen? Noch mehr. Während unſerm Text zufolge die Sonne ſtille ſtand, will Jeſus Sirach, daß ſie zurück ging. Er ſtellt ſich alſo in einen offenbaren Widerſpruch mit der Schrift, und mit dieſem Widerſpruch vor Augen weiſen die Vertheidiger des Wunders Joſua's triumphirend auf ſein falſches Zeugniß hin.

---

*) Οὐχὶ ἐν χειρὶ αὐτοῦ ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος, καὶ μία ἡμέρα ἐγενήθη πρὸς δύο· Bretſchneider, der Herausgeber des Siraciden (Ratisbon 1806. 8°) bemerkt zu dieſer Stelle: „Videtur noster putasse, solem non solum substitisse in cursu et medio in coelo, ut narratur Jos. l. c. sed illum etiam retrogressum esse usque ad ortus locum; ex hac enim opinione patet, cur dixerit, unam diem tunc factam esse in duos dies, qua de re in libro Josuae nihil legitur."

Der Wunderhang des leicht- und abergläubigen jüdiſchen Hiſtorikers Joſephus iſt zu bekannt, als daß er hier erſt angedeutet zu werden brauchte. Mit der ernſteſten Miene von der Welt ſtellt er anerkannte Fabeleien als geſchichtliche Thatſachen dar. Blind für die Wahrheiten der chriſtlichen Lehre, deren urſprünglicher Glanz ihn umfloß, gab er vor mit göttlicher Kraft ausgerüſtet zu ſein, um in den dunklen Schooß der Zukunft zu blicken und, als ein Geſandter des Himmels, einem römiſchen General, dem Feinde ſeines Volks, deſſen vom Schickſal beſchloſſene Erhebung zur kaiſerlichen Würde vorher zu verkünden.*) Er muß entweder ein wahrer Prophet, oder kann nur ein verſchmitzter Wahrſager und glücklicher Betrüger geweſen ſein. Im letztern Fall aber — und wer möchte das Gegentheil behaupten? — verliert ſein von einer natürlichen Vorliebe für das Wunderbare abhängiges Zeugniß zu Gunſten der Sirachiſchen Deutung unſres Textes, jede moraliſche Geltung. Er ſelbſt ſcheint nicht erwartet zu haben, daß man ihm Glauben ſchenken werde; denn er verweiſ't ausdrücklich, zur Bekräftigung ſeiner Behauptung, an die „im Tempelarchive aufbewahrten Schriften" als die Quelle aus der er ſchöpfte — ein Umſtand, aus dem wir mit vollem Rechte noch ferner ſchließen dürfen, daß zu ſeiner Zeit die aufgeſtellte Meinung noch eben auf ihn ſelbſt und jene Quelle beſchränkt war. Uebrigens gedenkt, wie Jeſus Sirach, auch Joſephus des Hagelwetters, dem er Donner und Blitz hinzufügt, als des Hauptbegebniſſes des Tages, und fährt dann fort: ἔστι γε μὲν καὶ τὴν ἡμέραν αὐξηθῆναι πλέον... und dies iſt Alles was ein ſolcher Wunderjünger von einem ſolchen Wunder ſagt; nur daß er uns, als ob es ihm ſelbſt ſchwer geworden wäre ſich zu überzeugen, die Verſicherung der Tag ſei wirklich verlängert worden wiederholt, und als den Zweck und das Ergebniß dieſer Zeitausdehnung das ununterbrochene Vorrücken des israelitiſchen Heeres bei der herannahenden Nacht (obgleich er die Schlacht bei Tagesanbruch be-

*) Der jüdiſche Geſchichtſchreiber J. M. Joſt (Geſch. der Israeliten II. Anhang S. 96.) äußert ſich hierüber wie folgt: „Was Joſeph hier hinzuſetzt iſt lügenhaft, wenigſtens eine grobe Aufſchneiderei. Er war kein Prophet, alſo konnte er keine Veränderung dieſer Art vorausſehen. Im übrigen erzählt uns der Talmud denſelben Spaß mit noch einigen Zuſätzen."

ginnen läßt), und die Gefangennahme und Hinrichtung der fünf Amoritiſchen Häuptlinge bezeichnet. Daß dieſes aber der Schrift geradezu widerſpricht oder durchaus unverſöhnlich mit ihr iſt, habe ich bereits nachgewieſen.

Die Schlacht bei Gibeon ward im Sommer, wahrſcheinlich um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts vor unſrer Zeitrechnung geſchlagen. Drei Jahrtauſende früher hatte die Aegyptiſche Ziviliſation bereits ihre höchſte Blüthe erreicht. Bis über dieſelben entfernten Zeiten hinaus erſtreckt ſich die beglaubigte Geſchichte China's, wo, lange bevor Moſes das Licht der Welt erblickte, unter den öffentlichen Aemtern des Reiches das ehrenvolle Amt „kaiſerlicher Aſtronomen" gezählt wurde.*) Aſſyrien's Rieſenbauten, ein halbes Jahrtauſend nach Joſua zerſtört und über zwei Jahrtauſende ſpäter als Ruinen wieder zu Tage geſchafft, erhoben ſich ſchon auf ihren gewaltigen Grundlagen.**) Von Indien's heiligen Büchern, deren Schätze uns kaum erſt erſchloſſen ſind, wurden die älteſten Schriften Jahrhunderte vor Joſua verfaßt.***) In Griechenland, wo Wiſſenſchaft und Kunſt ſich ſpäter zu einer Alles überragenden Höhe erhoben, ſang Homer gleichzeitig mit Salamo. Rom trat in die Fußſtapfen Athen's.

Unzählige Denkmäler und Ueberreſte der Literatur jener und anderer Völker ſind auf unſre Zeit gekommen: Meiſter-

*) S. das große aus den Quellen geſchöpfte Werk Sſe-Ki von Sſe-ma-thian, deſſen dritte Abtheilung die Geſchichte der Aſtronomie begreift, und welches die Chronologie der chineſiſchen Geſchichte bis zur Regierung des Kaiſer's Heong-ti 2697 v. Chr. hinaufführt. Die Pariſer Bibliothek beſitzt zwei Handſchriften davon.

**) S. A. H. Layard, Nineveh and its Remains. London, 1850. 2 vol. 8.

***) Nach Colebrooke's aſtronomiſchen Berechnungen (Misc. Essays. 1. p. 109 ff.), wären die Veda's in ihrer jetzigen Form nicht früher als im vierzehnten Jahrhundert v. Chr. abgefaßt worden, und Laſſen (Ind. Alterthumskunde 1. 1. S. 355 ff.) glaubt die ihnen unter dem Titel O'jôdiſ'a angehängten kalendariſchen Beſtimmungen nicht über das eilfte Jahrhundert zurückſetzen zu dürfen. Das berühmte Werk Râg'a Tarangini, eine Geſchichte der Könige von Kaſchmir, führt Dynaſtienverzeichniſſe auf, welche bis 2448 v. Chr. (Wilson, Asiatic Res. XV. p. 18 ſagt irrthümlich bis 3714.) reichen; doch erkennt Laſſen ihre geſchichtliche Beglaubigung erſt ſeit 1182 v. Chr. an (vgl. Lepſius, Chronologie der Aegypter 1. S. 5.).

werke des menſchlichen Geiſtes, welche alle Kräfte der dichteriſchen Phantaſie erſchöpfen, mit dem Griffel göttlicher Inſpiration die Attribute und Werke des Höchſten beſchreiben, in die Geſetze und Geheimniſſe der Natur, ſowie in das tiefſte Dunkel der menſchlichen Geſchichte eindringen, und uns nach Tauſenden von Jahren befähigen die damaligen mit den jetzigen Bewegungen der Himmelskörper zu vergleichen. Allein, welche Monumente wir auch befragen, welche Schriften wir auch zur Hand nehmen: wir finden in ihnen die Erſcheinungen von Kometen verzeichnet, deren Glanz vor Jahrtauſenden die menſchlichen Blicke anzog; aſtronomiſche Beobachtungen, eilfhundert Jahre vor unſrer Zeitrechnung angeſtellt, deren bewunderungswürdige Genauigkeit zu bewahrheiten es erſt dem Genius eines Laplace gelang ſich die Mittel zu ſchaffen; Hymnen an Savitri, den Sonnengott Indiens, faſt gleichzeitig mit dem Einfall der Israeliten in Paläſtina gedichtet; Hindeutungen ohne Zahl auf die wunderbarſten Züge der Geſchichte aller Völker; — aber nirgends finden wir, in Betreff des größten vorgeblichen Weltwunders,*) bis auf dreizehn Jahrhunderte nach deſſen Epoche hinab, von einer ſolchen Hindeutung eine andere auch nur die leiſeſte Spur, als die mit ſeiner angenommenen Quelle im Widerſpruch ſtehende Behauptung eines glaubwürdigkeitloſen, faſt ein Jahrtauſend ſpäter lebenden Moraliſten, und nach einem Zwiſchenraum fernerer vierhundert Jahre, als eine gar gebrechliche Stütze jener Behauptung, das zweifelhafte Zeugniß eines wunderkrämeriſchen jüdiſchen Wahrſagers und Hiſtorikers.

Die Stimme der heil. Schrift, der Weltgeſchichte und der Vernunft vereinigt ſich alſo um die vermeintliche, dem ſogenannten Wunder Joſua's untergelegte Thatſache zu einer mo-

*) Wahrhaft lächerlich iſt es, wenn Keil S. 185. bemerkt: „Noch weniger (als der auf die Mechanik des Himmels geſtützte Einwurf) wird uns der Einwurf, daß die Annalen der übrigen Völker der Erde von einem ſolchen Wunder, das über den ganzen Erdkreis ſich erſtreckt haben müßte, gar nichts melden, an der hiſtoriſchen Wahrheit deſſelben irre machen .... weil uns von keinem Volke der Erde Annalen bekannt ſind, die bis in jene Zeit hinaufreichend Kunde gäben von allem, was damals auf der Welt ſich ereignet hat.“

raliſchen, um nicht zu ſagen konkreten Unmöglichkeit zu machen, und es frägt ſich nur noch, wenn anders das kanoniſche Anſehen des Buches Joſua's nicht in Abrede geſtellt werden ſoll, ob es wirklich jene Thatſache *als eine ſolche* berichte, oder ob nicht bloß ein Mißverſtändniß des hebräiſchen Textes zu Grunde liege, und welches, in ſolchem Fall der wahre Sinn des Verfaſſers ſei. Es möge mir daher der Verſuch geſtattet ſein, dieſe Fragen zu löſen, und zu dem Ende den Grundtext hieher zu ſetzen, um ihn mit einer erläuterten Ueberſetzung zu begleiten.

(6) וַיִּשְׁלְחוּ אַנְשֵׁי גִבְעוֹן אֶל־יְהוֹשֻׁעַ
אֶל־הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּלָה לֵאמֹר אַל־תָּרֶף
יָדְךָ מֵעֲבָדֶיךָ עֲלֵה־ אֵלֵינוּ מְהֵרָה
וְהוֹשִׁיעָה לָּנוּ וְעָזְרֵנוּ כִּי נָקְבְּצוּ אֵלֵינוּ
כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי יֹשְׁבֵי הָהָר: (7)
וַיַּעַל יְהוֹשֻׁעַ מִן־הַגִּלְגָּל הוּא וְכָל־
עַם הַמִּלְחָמָה עִמּוֹ וְכֹל גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל
(8): וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ אַל־
תִּירָא מֵהֶם כִּי בְיָדְךָ נְתַתִּים
לֹא־יַעֲמד אִישׁ מֵהֶם בְּפָנֶיךָ: (9)
וַיָּבֹא אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ פִּתְאֹם כָּל־
הַלַּיְלָה עָלָה מִן־הַגִּלְגָּל: (10)
וַיְהֻמֵּם יְהוָה לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּכֵּם
מַכָּה־גְדוֹלָה בְּגִבְעוֹן וַיִּרְדְּפֵם דֶּרֶךְ
מַעֲלֵה בֵית־חוֹרֹן וַיַּכֵּם עַד־ עֲזֵקָה
וְעַד־מַקֵּדָה: (11) וַיְהִי בְנוּסָם מִפְּנֵי
יִשְׂרָאֵל הֵם בְּמוֹרַד בֵּית־חוֹרֹן וַיהוָה
הִשְׁלִיךְ עֲלֵיהֶם אֲבָנִים גְּדֹלוֹת מִן
הַשָּׁמַיִם עַד־עֲזֵקָה וַיָּמֻתוּ רַבִּים
אֲשֶׁר־ מֵתוּ בְּאַבְנֵי הַבָּרָד מֵאֲשֶׁר
הָרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בֶּחָרֶב (12) אָז
יְדַבֵּר יְהוֹשֻׁעַ לַיהוָה בְּיוֹם תֵּת יְהוָה
אֶת־הָאֱמֹרִי לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר
לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל

§. I. Die Einwohner Gibeon's aber ſchickten Boten an Joſua in's Lager zu Gilgal: „Entziehe deinen Schutz nicht“ ſo ſprachen ſie, „deinen Knechten; ſondern eile ſchnell herbei, hilf, errette uns: denn alle Könige der amoritiſchen Gebirgsbewohner haben ſich wieder uns zuſammengerottet.“ Da brach Joſua von Gilgal auf, er und mit ihm das ganze Heer, Alle tapfere Krieger.

§. II. Und der Herr ſprach zu Joſua: „Fürchte Dich nicht vor ihnen (den Amoritern), denn, in deine Hand gegeben, wird auch kein Mann von ihnen vor dir Stand halten.“ So griff Joſua — welcher die Nacht hindurch von Gilgal heraufgezogen war — ſie augenblicklich an. Und der Herr trieb ſie in die Flucht vor den Israeliten, und erfocht einen großen Sieg bei Gibeon, und verfolgte ſie auf dem Wege der nach Bethhoron hinaufführt, und ſchlug ſie bis Aſeka und Makkeda.

§. III. Da ſie aber flohen vor den Israeliten, auf dem Wege der von Bethhoron herabführt, ſchmetterte der Herr, bis nach Aſeka hin, große Hagelſteine vom Himmel auf ſie herunieder. Ja, es kamen ihrer Mehrere um, die von dem Hagel getödtet wurden, denn die welche die Söhne Israels mit dem Schwerte erſchlugen, weil Joſua zu dem Herrn flehte an dem Tage, an dem der Herr die Amoriter den Kindern Israels preisgab.

שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דֹּם
וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן
(13) וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד
עַד־יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו׃

הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר
וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם וְלֹא־
אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים׃ (14) וְלֹא
הָיָה כַיּוֹם הַהוּא לְפָנָיו וְאַחֲרָיו
לִשְׁמֹעַ יְהוָה בְּקוֹל אִישׁ כִּי יְהוָה
נִלְחָם לְיִשְׂרָאֵל׃

Im Angeſicht des israelitiſchen Heeres aber ſprach er:
„Weile, du Sonne, über Gibeon,
Und, du Mond, über Ajalon's Thal
— Und die Sonne weilte, es weilte der Mond —
Bis an ſeinen Feinden Rache das Volk genommen."
Steht es nicht ſo geſchrieben im Buche der frommen Helden? So weilte die Sonne in der Mitte des Himmels und zögerte ſich abendwärts zu neigen, als ob ſie den ganzen Tag gezögert hätte.
Keinen Tag aber hat es wie dieſen Tag, weder vorher noch ſeitdem, gegeben, an dem Gott ſo gnädig auf die flehende Stimme eines Menſchen gehört hätte: denn der Herr Selber ſtritt für Israel.

§. I. Die Erzählung beobachtet eine ſtreng-chronologiſche Folge; bei ihrem Uebergange zum §. II. läßt ſie jedoch eine Lücke (den Nachtmarſch des israelitiſchen Heeres), welche dort ausgefüllt wird.

V. 6. גִּבְעוֹן] Γαβαών, Gibeon, eine kenaanitiſche Stadt von Bedeutung (Joſ. 10, 2.), lag auf einer Anhöhe (40, Joſeph. Alterth. 7, 11, 7. bis) 50 Stadien (Joſeph. Krieg. 2, 19, 1; Hieron. Onom.) nördlich von Jeruſalem, auf dem Wege von Bethhoron nach Lydda. — הַגִּלְגָּל] Γάλγαλα, Gilgal, der erſte Ort des Gelobten Landes wo Joſua, nachdem er den Jordan überſchritten hatte, ſein Lager aufſchlug, und die Baſis ſeiner nächſten militäriſchen Operationen. Er lag 50 Stadien vom Jordan, und 10 öſtlich von Jericho (Joſeph. Kr. 4, 19. und Alterth. 5, 1, 4.). Seine Entfernung von Gibeon mochte etwa 120 Stadien betragen — ein leichter Nachtmarſch, der die jüdiſchen Truppen nicht allzuſehr ermüden konnte. — אַל־תֶּרֶף וגו׳] ziehe deine (ſchützende) Hand nicht ab, figürl. Redensart für: entziehe deinen Schutz nicht. — כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי וגו׳] Die Appoſition יֹשְׁבֵי הָהָר zu הָאֱמֹרִי deutet nicht an daß die V. 3. genannten Städte ſämmtlich im Gebirge Juda lagen (Roſenm.), iſt auch nicht a potiori zu verſtehen, ſo daß die das Gebirge bewohnenden Amoriter als die mächtigſten instar omnium genannt wären (Keil); ſondern einfach daraus zu erklären, daß die amor. Gebirgsvölker ihre Herrſchaft auch über einen Theil der Ebene ausgedehnt hatten.

V. 7. וְכֹל גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל] vom Bereich des vorhergehenden Verb's ausgeschlossen, beschreibt כָּל־עַם הַמִּלְחָמָה näher: und zwar Alle (ein Jeder, ohne Ausnahme) tapfere Krieger.

§. II. Wie schon angedeutet, macht die Erzählung einen Sprung, indem sie uns plötzlich von Gilgal aus der Abendnach Gibeon in die Mittagszeit, unmittelbar vor Beginn des Kampfes versetzt. Sie ergänzt die Lücke durch einen nachgetragenen parenthetischen Partizipialsatz, stört jedoch in so ferne die chronologische Ordnung dieses Paragraphen.

V. 9. וַיָּבֹא וגו׳] בּוֹא mit אֶל, vom Feinde, nicht sowohl ihn überfallen als über ihn her fallen d. h. ihn angreifen. Gewöhnlich wird im ersteren Sinne, und פִּתְאֹם deshalb auch plötzlich übersetzt; allein es kann wohl von dem plötzlichen Ueberfall eines Postens, nicht aber einer starken kombinirten Armee, wie die der Amoriter war, am wenigsten am hellen Tage, die Rede sein. Offenbar deutet der Text an daß Josua, im Vertrauen auf die göttliche Verheißung des Sieges, sich augenblicklich darauf zum Angriff — allerdings einem überraschenden Angriff — anschickte. — עֹלֶה] gewöhnlich עָלָה punktirt, indem der Uebersetzer willkürlicherweise die Kopula וְ oder gar das Kausalpartikel כִּי als vorhergehend ergänzt, und so den „Ueberfall" eben so willkührlich motivirt. Wie schon erwähnt hatte der Verfasser den nächtlichen Marsch der Israeliten in seiner Erzählung hier nachzuholen: daher das (parenthetische) partic. act. praet., wie עלה auch nach der Vulgata zu lesen ist. So nur gewinnt der ganze Satz eine reine grammatische Form, und es verschwindet der störende Anachronismus, welcher unzertrennlich von der gewöhnlichen Lesart mit ergänztem וְ copul. ist.

V. 10. וַיְהֻמֵּם] drückt die wirkliche Ausführung der in dem vorhergehenden לֹא־יַעֲמֹד gegebenen Verheißung Gottes aus, so daß, die negative Form der letzteren Redensart berücksichtigt, הָמַם im gegensätzlichen Sinn zu עָמַד aufzufassen ist. — וַיַּכֵּם וגו׳] wörtlich: und er schlug eine große (siegreiche) Schlacht d. h. „er erfocht einen großen Sieg,"

welche Uebertragung der de Wette'ſchen: „und er richtete eine große Niederlage unter ihnen an" vorzuziehen ſein dürfte.

(V. 10.) בֵּית־חוֹרוֹן] Βαιθωρών, Bethhoron. Es gab zwei Orte dieſes Namens, עֶלְיוֹן Ober-, und תַּחְתּוֹן Nieder-Bethhoron, welche etwa eine Stunde von einander gelegen und durch einen Engpaß getrennt waren, der ſowohl מַעֲלֵה als auch מוֹרַד (V. 10. 11.) ἀνάβασις καὶ κατάβασις Βαιθωρῶν (1 Makk. 3, 16. 24.) der Berg- und der Thal-Weg Bethhoron's hieß. Ihre Entfernung von Jeruſalem, nach Emmaus zu, betrug ungefähr 100 Stadien (Joſeph. Kr. 2, 12, 2. vgl. mit Alterth. 20, 4, 4; Hieron. Onom.), und die jetzigen Dörfer بيت عور الفوقا und بيت عور التحتا bezeichnen ihre alte Lage (Robinſ.). In unſerm Text iſt zunächſt von Ober-Bethhoron die Rede; doch führte die Verfolgung der geſchlagenen Amoriter keineswegs durch den Ort oder auch nur in ſeine unmittelbare Nähe. Vielmehr haben wir allen, durch die Worte der Schrift unterſtützten Grund anzunehmen, daß die Flüchtlinge, ſtatt einen ſchwierigen Felsweg hinanzuklimmen, ſofort den Thalweg des Engpaſſes durch eine Seitenbewegung einſchlugen und ihre nächſten, in ſüd-weſtlicher Richtung gelegenen beveſtigten Städte zu erreichen ſtrebten.

(V. 10.) עֲזֵקָה] Ἀζηκά, Aſeka, einer dieſer Plätze in der Ebene Juda's, deſſen genaue Lage noch nicht ermittelt worden iſt. Euſebius (Onom.) ſetzt ihn ungefähr mitten zwiſchen Jeruſalem und Eleutheropolis, folglich in eine Entfernung von beiden Orten von etwa 120 Stadien (vgl. v. Raumer's Paläſtina S. 184. und 171.). Die Diſtanz von Gibeon bis Aſeka läßt ſich alſo mit hinreichender Sicherheit berechnen, und mochte, auf's Höchſte angenommen, etwa 150 Stadien betragen.

(V. 10.) מַקֵּדָה] Μακηδά, Makkeda, eine zweite der gedachten Feſtungen. Nach der Angabe des Euſebius (Onom.) lag ſie 8 röm. Meilen öſtlich von Eleutheropolis, was jedoch ſicherlich ein Irrthum iſt, und wohl nördlich heißen muß. Aus der Zuſammenſtellung Joſ. 15, 21 ff. läßt ſich nichts Sicheres ſchließen, wenn nicht etwa die Nähe des Ortes zu

Libna (vgl. V. 41. und 42.). In der That, wenn man die Lesart Joſ. 10, 15., welche ich gleich vorzuſchlagen haben werde, als wohlbegründet annimmt, ſo kann dieſe Nähe keinen Zweifel geſtatten, und wir würden Makkeda dann in einer etwas nördlichen Richtung etwa 15 bis 20 Stadien weſtlich von Aſeka zu ſuchen haben. Zwar bedingt der Ausdruck שוב an unſrer Stelle nicht nothwendigerweiſe den Sinn auf demſelben Wege zurückkehren; allein eben ſo wenig läßt er ſich anwenden, wo von einem weiteren Vordringen in derſelben Richtung die Rede iſt, wie es doch, unter der Vorausſetzung daß Makkeda in der Gegend des jetzigen Kegila lag, der Fall ſein würde. Joſua mußte alſo jedenfalls, um von Aſeka nach Makkeda zu gelangen, eine etwas rückgängige Seitenbewegung gemacht haben, und dieſe Annahme wird auch durch den Verfolg der Erzählung bekräftigt, indem Joſua, Kap. 10, 29ff. von Makkeda gegen Libna, von Libna gegen Lachiſch, von Lachiſch gegen Eglon, von Eglon gegen Hebron u. ſ. w. zieht, alſo eine Marſchlinie verfolgt, bei der ein Zug von Aſeka in die Nähe Kegilas und zurück auf Libna ganz und gar undenkbar wird.

§. III. Der Schluß des §. II. enthält die allgemeine Beſchreibung der Schlacht bei Gibeon bis zu Ende der Verfolgung, und läßt nur noch die Hinrichtung der amoritiſchen Häuptlinge kurz vor Sonnenuntergang zu erwähnen übrig. Inzwiſchen führt die Erzählung im §. III., in umſtändlicherer Rede, eine wunderbare Epiſode des Kampfes ein, welche uns wieder in deſſen Mitte verſetzt; darauf aber geht ſie zur Motivirung dieſes Ereigniſſes über, und führt uns in Folge zu dem der Schlacht unmittelbar vorhergehenden Zeitpunkt zurück, mit dem der §. II. eröffnete. Die Chronologie des §. III. ſchreitet alſo regelmäßig rückwärts. Schließlich wirft der Verfaſſer, nachdem er eine in ſeine Erzählung eingeflochtene poetiſche Zitation bewahrheitet, und die kurze Zeit, in der die Schlacht bei Gibeon entſchieden ward im Vergleich mit der Größe des errungenen Sieges, als einen bemerkenswerthen Umſtand hervorgehoben hat, einen betrachtenden Rückblick auf die ganze Epiſode, und ſchildert nun in entſprechenden Ausdrücken der Verwunderung das wunderbare Ereigniß des Tages, deſſen ausführlichere Erzählung eben der

Zweck der ganzen Episode war, nemlich das (persönliche) Kämpfen Gottes für Sein Volk, auf das Flehen Josua's, indem er uns versichert daß bis dahin der Herr noch niemals ein menschliches Gebet auf eine so gnädige und außerordentliche Weise erhört hatte.

V. 11. אַבְנֵי גְּדֹלוֹת] im nächsten Satz als אַבְנֵי הַבָּרָד bezeichnet, welche Worte von einigen Erklärern (gegen die LXX. Jes. Sirach und Josphus) „Steine wie Hagel" übersetzt werden. Wenn nun auch diese Uebertragung grammatisch nicht unzulässig ist (Keil übersieht, daß der Text nicht אבני ברד wie er anführt, sondern אבני הברד lies't), dürfte doch schon ihre unerträgliche Gezwungenheit sie verurtheilen. Nur im ersten Satze hätte der Ausdruck in jenem Sinn Platz finden können. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Verfasser von einem jener furchtbaren Hagelwetter spricht, welche im Orient (besonders in der ostindischen Präsidentschaft von Bombay) eben keine äußerst seltene Erscheinung bilden. Noch im vorigen Jahre (1850.) fiel dort ein solches Schauer in der Nähe von Sattara. Die Körner waren von der Größe von Kokosnüssen. Mehrere Häuser wurden zerstört, und Menschen und Vieh, ja sogar große Fische in den Strömen getödtet (Bombay Telegraph). Einzelne Körner — wohl mag man sie Steine nennen — wiegen nach dem Zeugniß glaubwürdiger mir persönlich bekannter Personen, welche lange Jahre in Ostindien lebten, nicht selten zwei Pfund und darüber.

V. 12. אָז] Die Bedeutung damals wird hier schon durch das fast unmittelbar folgende, offenbar nicht pleonastische בְּיוֹם וגו unstatthaft. Ueberhaupt läßt sich der Ausdruck an unsrer Stelle nicht als Subst. in accus. fassen, während er als reines Adverb gedacht, stets ein Fortschreiten der Handlung bezeichnet, also durchaus unversöhnlich mit dem Kontext ist, (s. oben.). In der That weis't dieser Kontext selbst ihm die Geltung der kausalen Konjunktion weil an, indem es ja V. 14. ausdrücklich heißt, daß niemals (bis dahin) Gott so gnädig auf das Gebet eines Menschen gehört habe, wie an jenem Tage auf das Flehen Josua's, כִּי, denn Er Selbst habe für Sein Volk gestritten. Aus diesen Worten geht un-

zweideutigerweise hervor, einmal, daß Josua zu Gott um Seinen Beistand flehete, und dann, daß Gott diesen Beistand leistete, weil Josua darum zu ihm gefleht hatte, oder auf das Gebet Josua's. (So auch Jes. Sirach.). In vollkommener Uebereinstimmung damit nun motivirt der Verfasser hier das persönliche Einschreiten Gottes, während der Schlacht bei Gibeon, zu Gunsten der Israeliten. Im Uebrigen muß ich mich, was die allgemeine Geltung von אָז als kausale Konjunktion unter der gegebenen Bedingungen betrifft, an die folgende Abhandlung darüber berufen.

(V. 12.) יְדַבֵּר לַיהוָה] Zu Gott reden d. h. Ihn anflehen, zu Gott beten. Der Chaldäer übersetzt שַׁבַּח, er sang, welche Auslegung sich, wegen der dichterischen Einkleidung der Anrede Josua's, welche man irrigerweise damit verband, die meisten jüdischen und ältern christlichen Erklärer aneigneten. Corn. a Lapide vereinigt den falschen mit dem wahren Sinn und erklärt: Laudando Deum rogavit. — וַיֹּאמֶר] Die in demselben Satze unerhörte Konstruktion וַיֹּאמֶר .... יְדַבֵּר hätten schon die Grammatiker auf das Irrthümliche der gewöhnlichen Interpunktion aufmerksam machen und ihnen andeuten sollen, daß dort eine Periode zu Ende geht und hier eine neue beginnt.

(V. 12.) וַיֹּאמֶר לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל] Nachdem Josua im Stillen zu Gott gebetet und von Ihm die Verheißung des Sieges empfangen hatte (V. 8.) mußte es dem Feldherrn am Herzen liegen auch sein Heer mit demselben Vertrauen zu beseelen. Er hielt deshalb, unmittelbar vor dem Beginn des Kampfes eine begeisternde Anrede an seine Krieger, von der uns der Text, in der Sprache des Dichters, wohl nur den Schluß mittheilt. Unser Satz mag füglich als Antitheton zu dem vorhergehenden betrachtet werden.

(V. 12.) דּוֹם] Die ursprüngliche Bedeutung dieses Verbs ist schweigen, unthätig verharren, ruhen (1 Mos. 24, 21; 3 Mos. 10, 3; Klagel. 2, 18; Hiob. 30, 27. u. a. O.); dann zögern, warten, weilen, stille stehen (1 Sam. 14, 9.). Man hat in Abrede gestellt, daß es für

die letztere Bedeutung genügende sprachliche Zeugnisse gebe; doch mit Unrecht, denn in unserm Texte selbst wird עָמַד, aufhören etwas zu thun oder zu sein, stille-, fest-, unbeweglich stehen (Ps. 33, 9. 11.) eben für דָּמַם gebraucht, und bezeugt also klar den identischen Sinn beider Wörter. Scheint es aber so denn auch, da unser Text nach der gewöhnlichen Auslegung die Sonne „beinahe einen ganzen Tag mitten am Himmel" verziehen lassen soll, im Grunde gleichgültig zu sein, ob sie diese ganze Zeit hindurch stillestand oder bloß ihren Lauf verzögerte, so ist, wie gleich näher erhellen wird, dem doch nicht so. Vielmehr liegt es uns daran zu wissen, in welchem Sinn der Verfasser die Ausdrücke דָּמַם und עָמַד an unsrer Stelle gebraucht, und dies kann uns nur der Kontext lehren; denn wenn auch דּוֹם von dem Chaldäer אוֹדִיךְ und von dem Syrer ܒܬܪ übertragen wird, wenn auch Gesenius, indem er die Worte Djuhari's دومت الشمس في كبل السما zu Gunsten der Bedeutung stille stehen anführt, Unrecht haben mag (Keil): so bleibt doch die allgemeine Zulässigkeit dieser Bedeutung, aus dem angeführten Grunde, eine Wahrheit, welche durch jene Umstände nicht berührt wird. Den richtigen Weg hat R. Levi Ben Gerson eingeschlagen, und unsre Frage in der That bereits erledigt. Er beruht sich nemlich auf die spätern Worte וְלֹא־אָץ לָבוֹא des Textes selbst, womit der Verfasser in historischer Rede das dichterische דָּמַם und עָמַד unsrer Stelle erklärt, um zu zeigen, daß dem biblischen Sinn zufolge „die Sonne nicht aller, sondern nur ihrer schnelleren Bewegung beraubt gewesen sei" (Abicht, de statione solis, in Hasaei et Ikenii thes. 1. p. 516. seqq.). Aehnlich andere jüdische Gelehrte. Es kann also dem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift gemäß, von einem „Stillestand" der Sonne hier nicht einmal die Rede sein. Vielmehr drückt unser weilen ebenso wörtlich- und dichterisch-getreu den vollen, wahren Sinn des Grundtextes aus, als die gewöhnlichen Uebersetzungen durch stillestehen ihn veruntreuen.

(V. 12.) בֵּעֵמֶק אַיָּלוֹן] Ohne Zweifel ist das Thal Ajalon

in der Nähe der Stadt gleichen Namens zu ſuchen, welche nach Euſebius, 2 röm. Meilen von Nikopolis entfernt, auf dem Wege nach Jeruſalem lag. Hieronymus (in epith. Paul c. 111.) bemerkt: Atque Nicopoli proficiscens ascendit Bethhoron inferiorem et superiorem ad dextram aspiciens Ajalon et Gabaon. Robinſon glaubt Stadt und Thal in dem kleinen Dorfe يالو mit ſeinem nördlich gelegenen Thalgrund zu erkennen.

V. 13. וַיִּדֹם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד] Dieſe Worte, welche den Ausruf Joſua's unterbrechen und einen nur halb-vollendeten Gedanken darſtellen, ſind offenbar eine Parentheſe, und es fällt auf wie dieſer Umſtand dem Sprachgefühl der Erklärer hat entgehen können, um ſo mehr als nach der gewöhnlichen Interpunktion und Auslegung, Sonne und Mond dem göttlichen Befehle gehorſam für alle ferneren Zeiten hätten ſtille ſtehen müſſen. Ohne Zweifel wurden unſre Worte von dem einfallenden Chor geſungen. — עַד־יִקֹּם וגו] Dem hebräiſchen Imperfekt, welches ſowohl die Vergangenheit, als auch die künftige Vergangenheit ausdrückt, iſt hier die Kraft beider Tempora eigen, der erſtern in Beziehung auf den ganzen Satz, der letztern in Beziehung auf die Parentheſe.

(V. 13.) הֲלֹא־הִיא כְתוּבָה וגו] Die ſpätern bibliſchen Ausleger erkennen ziemlich allgemein an, daß das סֵפֶר הַיָּשָׁר, aus dem ein zweites Fragment 2 Sam. 1, 18. aufbewahrt iſt, eine Sammlung israelitiſcher Volksgeſänge zum Preiſe theokratiſcher Helden war. Manche haben den ganzen Abſchnitt V. 12—15. für einen wörtlichen Auszug aus dieſem verloren gegangenen Buche gehalten, und ſich über den Umſtand, daß es ſich dann ſelbſt zitirt haben müßte hinweggeſetzt. Ihre Hauptgründe ſind: 1) Die natürliche Verbindung zwiſchen V. 11. und V. 16; 2) die Worte des 12ten Verſes: „an dem Tage, an dem" u. ſ. w.; 3) der Inhalt des V. 15. der ihrer Anſicht nach dem Verfaſſer des Buches Joſua unmöglich zugeſchrieben werden kann, weil er im Widerſpruch mit dem Folgenden die Israeliten unmittelbar nach der Schlacht bei Gibeon nach Gilgal zurückkehren läßt.

Was den letztern Grund anbetrifft, ſo iſt der Widerſpruch allerdings unläugbar; allein betrachten wir auch den V. 15.

als eine Zitation, was hätten wir viel damit gewonnen? Abgesehen von der Inspirationslehre, läßt es sich nur mit einem Scheine von Vernunft annehmen, daß ein Geschichtsschreiber ohne Nothwendigkeit und beifällig eine Stelle aus einem andern Werke anführe, um ihr unmittelbar darauf ohne irgend ein Wort der Erklärung zu widersprechen? Zwei Wege giebt es die Doppelschwierigkeit zu beseitigen. Wir müssen entweder annehmen, daß V. 15., welcher wörtlich wie V. 43. lautet, von dem Abschreiber, geleitet durch den gleichförmigen Schluß der beiden vorhergehenden V. 14. und 42., von der letzteren Stelle irrthümlicherweise herübergetragen; oder daß durch ein ähnliches Versehen hier Gilgal statt Makkeda gesetzt sei. Die erstere Annahme wird, freilich äußerst schwach durch Codd. Alex. und Vatic. der LXX., in denen V. 15. fehlt, die letztere durch den allgemeinen Gang der Erzählung selbst und ausdrücklicher durch V. 21. unterstützt; denn vergleichen wir V. 17. 18 ff. und V. 21. 22 ff., so gestattet es keinen Zweifel, daß Josua, nach der vollständigen Niederlage der Amoriter, mit dem Hauptcorps seines Heeres nach Makkeda zog um es zu belagern, während er dem Rest seiner Truppen die Verfolgung der feindlichen Nachzügler überließ. Da V. 21. nun diese Truppen sich, nach einer vergeblichen Verfolgung, zu ihrem vor Makkeda lagernden Befehlshaber wieder versammeln läßt, ohne daß der Text von V. 15. abgesehen, mit einem Worte andeute wie Josua mit seinem Heer dahin versetzt worden sei, so liegt hierin der klare Beweis geschichtlichen Zusammenhanges der Erzählung, daß, um diesen Zusammenhang darzustellen, der V. 15. nicht allein nothwendig für unsern Text ist, sondern auch, daß ursprünglich eben so nothwendigerweise Makkeda statt Gilgal in ihm gestanden haben muß. Uebersetzen wir V. 15. und 16. nun: „Und Josua wandte sich mit dem Hauptheer der Israeliten (vgl. 2 Mos. 9, 6. mit 19 ff.) um sein Lager vor Makkeda aufzuschlagen (wörtlich: das [aufzuschlagende] Lager zu Makkeda im Auge). Jene (vgl. Jes. 49, 12.) fünf Könige aber waren geflohen und hatten sich in einer Höhle bei Makkeda verborgen (daß das hebr. Imperfekt hier die Geltung des Praet. hat wird unwiderleglich durch den folgenden Vers bewiesen): und die

ganze Erzählung ſtellt ſich uns in ihrem logiſch-hiſtoriſchen Zuſammenhange als ein abgerundetes Ganze dar.

Durch dieſe etwas weitläufige aber unerläßliche Erörterung hat zugleich der letzte der obenerwähnten Gründe ſeine Erledigung gefunden, während die beiden erſtern ſchon durch das früher Geſagte entkräftet worden ſind. Ueberhaupt ſcheint mir der Beginn der Zitation durch die Worte: „Im Angeſichte Israels aber ſprach er" ſo offenbar eingeleitet und durch den Ausruf: „Heißt es nicht ſo im Buche der frommen Helden?" ihr Ende bezeichnet zu ſein, daß, beſäßen wir ſelbſt das entſcheidende Merkmal ihres rhythmiſchen Karakters nicht, kein gerechter Zweifel darüber hätte obwalten können. (Man vgl. noch Steudel, in der Tübing. Zeitſchrift. 1833. S. 132 ff.).

(V. 13.) בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם] in der Mitte des Himmels d. h. die Sonne hatte die Höhe des jüdiſchen Mittags erreicht (man vgl. חצי הלילה, Mitternacht), welcher eine ganze jüdiſche Stunde (vgl. unſre Mittagsſtunde), alſo von der halbſechsten bis zur halbſiebenten jüd. Stunde, nach unſrer Art der Zeiteintheilung von ungefähr 11½—12½ Uhr Morgens dauerte. Es heißt nemlich im Talmud: „Von der halbſechsten bis zur halbſiebenten Stunde weilt die Sonne über dem Kopfe aller Menſchen, wirft ihren Schatten gerade vor ſich hernieder und neigt ſich auf keine Seite; von der halbſiebenten Stunde an aber neigt ſie ſich am Firmament zum Abend (oder dem Untergange zu). (S. meine Schrift über den Altjüd. Kal. S. 24. und 41.). Dieſelbe Anſicht läßt ſich auch in manchen Stellen des A. T. erkennen, z. B. Pſ. 19, 5., wo die Sonne bei ihrem Aufgange einem kräftig-friſchen Renner und ihre Bahn dem (über einen Berg ziehenden) Rennwege verglichen wird. Wie alſo die Schritte des Läufers mit ſeiner abnehmenden Kraft allmählig langſamer werden und er zuletzt wie er mit Mühe den Gipfel des Berges erklimmt und darauf erſchöpft erſt wieder friſchen Athem zu ſammeln hat, kaum aus der Stelle zu kommen ſcheint, dann aber mit wieder ſtetswachſender Schnelle die andere Bergſeite hinabeilt: ſo verſinnlichte man ſich auch den täglichen Lauf der Sonne. Und auch uns erſcheint er nicht anders. Trauten wir dem Urtheil des

bloßen Auges, müßte, weil uns die im Horizonte gewöhnlich gehäuften Vergleichungspunkte an denen der nackte Blick die Bewegung der Sonne mißt und deren perſpektiviſche Zahl die Norm ihrer ſcheinbaren Geſchwindigkeit bildet, im Zenith gänzlich fehlen, dieſelbe altjüdiſche Anſicht das Ergebniß unſrer Beobachtungen ſein. Um uns vom Gegentheil zu überzeugen, bedarf es der Anwendung aſtronomiſcher Inſtrumente, welche den Hebräern unbekannt waren. Vielmehr eignete ſich der gewöhnlichſte, übrigens erſt lange nach Joſua's Tagen bei ihnen eingeführte Zeitmeſſer des Alterthums, eine horizontale Scheibe in der Mitte mit einem kurzen Stab verſehen, deſſen Schattenlänge die Stunden bezeichnete, im hohen Grade dazu den gedachten Eindruck zu befeſtigen und lebendig zu erhalten.

Nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Textes alſo fällt der berühmte Ausſpruch Joſua's in die Zeit des herannahenden Mittags, und diejenigen Erklärer welche ihn in den ſpäten Nachmittag ſetzen, treten in einen offenbaren Widerſpruch mit der Schrift. Daß er der Anrede des jüdiſchen Feldherrn an ſein Heer unmittelbar vor dem Beginn des Kampfes angehört, dürfte nach dem früher Geſagten nicht länger in Abrede zu ſtellen ſein. Daraus aber folgt daß die Schlacht bei Gibeon ſelbſt um etwa 11½ Uhr Morgens ihren Anfang nahm.

(V. 13.) וְלֹא־אָץ לָבוֹא] Nicht-eilen = langſam gehen, zögern. Der Verfaſſer umſchreibt hier erklärend den zitirten poſitiven durch den negativen Ausdruck, welcher wie geſagt jeden Gedanken an ein „Stilleſtehen" der Sonne ausſchließt. Ihr eigentliches Weilen war durch die Grenzen der Mittagszeit beſchränkt, ſo daß ihre Eile, welche an der frühen oder der Morgengrenze aufgehört hatte, an der ſpäten oder der Abendgrenze wiederum eintrat. Es ſtieß nemlich der altjüdiſche Abend im weitern Sinne unmittelbar an den Mittag (ſ. meine gedachte Schrift S. 22ff.). Er begann ſobald die Sonne ſich, nicht zum Untergange, ſondern zum Hinuntergange, ihrem Untergange entgegen neigte, d. h. die Grenze ihrer Tageshöhe überſchritt. Deshalb drückt denn auch die gewöhnliche Ueberſetzung unſrer Stelle: „und die Sonne verzog (eilete nicht) unterzugehen," einen ganz und gar falſchen Sinn aus, welcher

die irrthümliche Meinung, daß das beanſpruchte Wunder ſich gegen Abend ereignet habe unterſtützte, dem Text aber wegen des בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם einen unlöslichen Widerſpruch mit ſich ſelbſt aufbürdete.

(V. 13.) כְּיָשָׁר תָּמִים] Die Grundbedeutung des hebräiſchen Partikels כְּ iſt vergleichend und drückt, im Gegenſatz zu dem Wirklichen, das bloß Scheinbare einer Sache oder eines Zuſtandes aus, z. B. Joſua 10, 2: „Denn Gibeon war eine große Stadt wie eine königliche Stadt," d. h. in Wirklichkeit war Gibeon nicht, ſondern hatte nur das Anſehen einer Königs- oder Reſidenzſtadt; Joſua 10, 14. (ſ. oben); Dan. 10, 18: „Und wiederum berührte mich es ſchien eine Menſchengeſtalt;" Jeſ. 10, 15: „. . . als ob der Stecken den ſchwänge, der ihn führt, als ob der Stab ſich erheben könnte als wäre er kein Holz." An unſrer Stelle iſt כְּ in dem letzteren Sinne zu faſſen, und zwar nach der ſubjektiven Anſchauungsweiſe des Erzählers, welcher, nachdem er das Bruchſtück eines Liedes in ſeinen hiſtoriſchen Text eingeflochten hat, als Geſchichtsſchreiber erſtlich daſſelbe bewahrheitet, und zweitens den Eindruck beſchreibt, welchen die Betrachtung der berichteten Thatſache in ihm erweckte.

Wir wiſſen daß die Juden zur Zeit Joſua's und ſpäter das Himmelsgewölbe als ein ſich um die Erde bewegendes feſtes Ganze betrachteten; wie ſie ſich jedoch in Uebereinſtimmung damit die wechſelnden Stellungen des Mondes zur Sonne erklärten, wenn ſie überhaupt eine ſolche Erklärung verſuchten, iſt uns unbekannt. Hier genügt es daß die ſcheinbare Geſchwindigkeit des täglichen Laufes beider Geſtirne denſelben Bedingungen unterworfen iſt, und daß bei einem etwa 40° betragenden weſtlichen Abſtande des Mondes von der Sonne in ihrem Zenith, der Schein einer in Folge ſeiner Stellung größeren Geſchwindigkeit des (ſcheinbar) weſtlichen Mondenlauf's im Vergleich mit dem der Sonne, durch die Wirklichkeit ſeiner öſtlichen Bewegung während des kurzen Zeitraums einer Stunde ſo vollkommen ausgeglichen wird, daß kein nacktes Auge im Stande ſein würde die Abweichung wahrzunehmen.

Uebrigens zerfällt der Einwand, welchen man aus den angedeuteten Verhältniſſen und der Thatſache, daß der Text auch des Weilens des Mondes gedenkt, ziehen zu können geglaubt hat (Journ. of Sac. Lit. a. a. O.) aus einem noch triftigerem Grunde. Der Verfaſſer des Buches Joſua macht ausdrücklich darauf aufmerkſam, daß die poetiſche Stelle, welche er anführt, der damals wohl allgemein bekannten Liederſammlung des Sepher Haſaſchar entnommen ſei: welchen Zweck kann er dabei haben als anzudeuten, daß er die Worte nur für eben das gehalten wiſſen will was ſie ſind, nemlich die dichteriſche Einkleidung eines geſchichtlichen Bruchſtückes? Er übergeht das Weilen des Mondes mit gefliſſentlichem Schweigen: was anders kann ſeine Abſicht dabei ſein als hervorzuheben, daß er eben dieſen Zug des Liedes nicht weiter zu verbürgen wünſcht?

Aus ſeinen eigenen Worten, verglichen mit dem Schluß der Anrede Joſua's V. 10., geht alſo klar hervor daß die Schlacht bei Gibeon ſich ſchon während der Stunde des jüdiſchen Mittags zu Gunſten der Israeliten entſchieden hatte, die Größe und Vollſtändigkeit des Sieges betrachtet in ſo außerordentlich kurzer Zeit, — ſo beſchreibt der Verfaſſer jetzt ſeinen perſönlichen Eindruck, — als ob der Mittag nicht eine Stunde, ſondern den ganzen Tag hindurch gedauert habe. Wörtlich heißt es zwar: „die Sonne zögerte ſich abendwärts zu neigen, als ob יוֹם תְּמִים; allein daß dieſer Ausdruck hier nicht im unbeſtimmten Sinn genommen werden darf, ſondern zwingenderweiſe im beſtimmten Sinn aufgefaßt werden muß, bezeugt das ſich unmittelbar auf ihn beziehende יוֹם הַהוּא des folgenden Verſes; daß aber das Verb, weil כְּ im Gegenſatz zu dem wirklich Vorgefallenen das was es dem Erzähler ſcheint unter gewöhnlichen Umſtänden hätte der Fall ſein müſſen bezeichnet, als im letzteren Sinn wiederholt zum Text hinzuzudenken iſt, dürfte ſich eben ſo wenig in Abrede ſtellen laſſen.

Während alſo die wahre in ſeiner Grundbedeutung genommene Geltung von כְּ an unſrer Stelle, ſo weit entfernt die Annahme eines Wunders zu unterſtützen, ein ſolches Wunder vielmehr auf's beſtimmteſte ausſchließt,

und es klar einleuchtet daß die einfache Aeußerung des Verfassers — denn was könnte einfacher sein als seine Worte sobald wir uns nur in die damals allgemeine Vorstellung von der Dauer und dem Karakter des jüdischen Mittags hineindenken wollen? — sich bloß auf die Wichtigkeit des von den Israeliten erfochtenen Sieges, im Vergleich mit der Kürze der Zeit in der er erfochten ward, bezieht: so haben wir nur noch zuvörderst zu fragen ob die ferneren Ereignisse vor dem Schluß des Tages, welche der Text berichtet, sich in dem verbleibenden Zwischenraum ereignen konnten. Da wir jeden Grund haben (man vgl. Josua 4, 19; 5, 10; sowie auch Seder Olam rabba ed. Meyer p. 30; wornach die Schlacht am 3 Tammus stattgefunden haben soll) den in Rede stehenden Kriegszug Josua's in die Höhe des Sommers zu setzen, um welche Zeit die ungleichförmige jüdische Stunde eine Dauer von ungefähr 70 Minuten hatte, so betrug dieser Zwischenraum, von dem Ende des jüdischen Mittags und des entscheidenden Kampfes an gerechnet, reichlich sieben unsrer Stunden.

Erinnern wir uns, daß man den „Stillestand der Sonne" bis zu 36 Stunden (Justin Mart.) und darüber berechnet, ja, auf ein paar Tage veranschlagt hat (Journ. of Sacr. Lit. a. a. O.), und es wird uns so recht anschaulich auf welche Irrwege der Wunderhang im Verein mit frömmelnder Unwissenheit zu führen vermag. Man übersieht nemlich zwei einfache Wahrheiten: 1) daß, wäre der Tag auch wirklich um seine eigene Dauer oder mehr verlängert worden, dies doch nutzlos gewesen sein würde ohne das begleitende Doppelwunder einer Erhöhung der natürlichen physischen Kräfte der Israeliten und einer entsprechenden Lähmung derjenigen der Amoriter, worüber die Schrift schweigt; daß aber 2) ohne dieses Doppelwunder, nachdem das Heer der Amoriter in die Flucht geschlagen war, das fernere Zeitverhältniß einzig und allein durch die Schnelligkeit menschlicher Füße und die durchlaufene Entfernung bedingt wird. Dagegen malt man sich, im offenbaren Widerspruch mit der Schrift, (V. 19. 20.), ein dunstiges Phantasiebild aus, in dem fliehende, nicht-fliehende Krieger am Boden wurzeln, dem Schwerte ihrer ermüdeten, nicht-ermü-

denden Verfolger die geduldigen Hälſe entgegenſtrecken, und — doch genug. Jedem vernünftigen Menſchen muß es einleuchten, daß die geſchlagenen Kenaaniter, im Engpaß von Bethhoron von der Hand Gottes übereilt, nachdem ſie das freiere Gebirge erreicht hatten ſich ohne umzublicken in ihre nächſten Feſtungen flüchteten, und aller Schleich- und Nebenpfade ihres gebirgigen Landes kundig dem Schwerte der nachſetzenden Israeliten ohne Mühe entgingen. Der Text bezeugt dies auch, wie erwähnt, in beſtimmten Ausdrücken. Wir haben geſehen, daß die Entfernung von Gibeon bis Aſeka höchſtens 150 Stadien, und von da nach Makkeda etwa 15 bis 20 Stadien betrug. Fliehende Krieger jener Zeit, mit ihrer leichten Bekleidung und Bewaffnung und ihrer phyſiſchen Abhärtung mochten, wie ihre Verfolger, eine ſolche Strecke in 4½ bis 5 Stunden (wenn wir die Leiſtungen der oſtindiſchen Palankinträger berückſichtigen) mit Leichtigkeit zurücklegen; und da ſich für die Herbeiführung und Hinrichtung der fünf Könige ſchwerlich über eine viertel- oder eine halbe Stunde mehr annehmen läßt, ſo wäre Joſua (ſelbſt wenn wir Makkeda in die Nähe Kegila's ſetzten und die Entfernung von Aſeka zu ungefähr 40 Stadien annähmen) noch immerhin ein Zeitraum von etwa 1½ Stunde vor dem Untergang der Sonne beim gewöhnlichen Lauf der Natur übriggeblieben, um die Vorbereitungen zur Ruhe zu treffen, deren ſein Heer nach einer, einem Nachtmarſch folgenden heißen Schlacht und lebhaften Verfolgung nicht wenig bedürftig geweſen ſein muß. Ohne die Nothwendigkeit aber, ja, ohne nur den Raum für die Wirkung des beanſpruchten Wunders, löſ't es ſich von ſelbſt auf.

V. 14. לְפָנָיו וְאַחֲרָיו] Man hat eingewandt daß ſich das wunderbare Ereigniß des Tages, dieſer Worte wegen, nicht von dem Hagelſturm deuten laſſe, weil es von den Moſaiſchen Wundern weit übertroffen worden ſei, und Heſekiel und Elias ungleich größere Reſultate durch ihr Gebet erlangt hätten (Journ. of Sacr. Lit. a. a. O.). Wie dem auch ſei, man überſieht daß die gedachten Wunder nicht auf das Flehen Moſes, ſondern auf den ausdrücklichen Befehl Gottes gewirkt wurden, und daß die genannten Propheten Jahrhunderte nach dem Verfaſſer des Buches Joſua lebten, welcher natürlich nur

von dem ſpricht was bis zu ſeiner Zeit geſchehen war. — לִשְׁמֹעַ יְהוָה וגו׳ ל in Aufehung, was betrifft; שָׁמַע, von Gott und mit folgendem בְּ erhören; קוֹל, (hier) die (flehende) Stimme, das Flehen; יְהוָה, emphatiſch Jehova Selbſt. Das כִּי bezeugt, wie bereits erwähnt, ſowohl daß Joſua nicht um den „Stilleſtand" der Sonne ſondern um den Beiſtand Gottes betete, als auch daß Gott den Israeliten Seine Hülfe gewährte weil Joſua darum gefleht hatte. Unbegreiflicherweiſe hat man ſich über dieſe ausdrückliche Erklärung der Schrift hinweggeſetzt, das Wunderbare welches den Tag der Schlacht bei Gibeon auszeichnete auf den eingebildeten Stilleſtand der Sonne, ſtatt auf den göttlichen Beiſtand in Folge des Gebetes Joſua's, deſſen Verherrlichung der Zweck der ganzen desfalſigen Epiſode iſt, bezogen und ſo dem klaren Sinn des Textes, den Regeln der hebräiſchen Grammatik und dem Zeugniß der geſunden Vernunft zum Trotze, aus bloßem Mißverſtändniß ein Ereigniß in die Bibel hineingelegt, welches der Verfaſſer auch mit keiner Silbe andeutet, und das unvereinbar iſt mit den Geſetzen der Natur und folglich mit der ewigen Weisheit des Schöpfers, inſofern ſie ſich in dieſen Geſetzen offenbart.

Ich glaube jetzt die Aufgabe welche ich mir geſtellt hatte gelöſ't, und jenen ſcheinbaren Widerſpruch in der Schrift, welcher die Allmacht mit der Weisheit Gottes in Zwieſpalt ſtellte, auf ſeinen menſchlich-irrthümlichen Urſprung zurückgeführt zu haben. Die natürliche Folge der Begebenheiten, welche unſer Text erzählt, iſt dieſe: Als die Gibeoniter, von den fünf mächtigſten Häuptlingen der Amoriter angegriffen, Eilböten an Joſua in ſein Lager zu Gilgal abſchickten, beſchloß er ihnen unverzüglich zu Hülfe zu ziehen. Noch an demſelben Tage, an dem er die Botſchaft erhielt, brach er mit ſeinem Heer von Gilgal auf, ſetzte ſeinen Marſch die Nacht hindurch fort, und machte wahrſcheinlich in einiger Entfernung nordöſtlich von Gibeon am folgenden Morgen Halt. Natürlich bedurften ſeine Truppen der Ruhe. Gegen Mittag waren ſie bereit zum Kampfe, und ſtellten ſich in Schlachtordnung auf. Nachdem ihr Führer nun im ſtillen Gebet zu Gott um Seinen

Beistand gefleht und von ihm die Verheißung des Sieges empfangen hatte, wünſchte er ſeinem Heer dieſelbe Zuverſicht einzuflößen. Er hatte wohl um den Feind zu überraſchen eben die heißeſte Tageszeit — die gewöhnliche Zeit der Ruhe — zum Angriff auserſehen. Die Sonne näherte ſich ihrer Mittagshöhe, der Mond ſtand in ſüdweſtlicher Richtung über dem Thale Ajalon, und indem er auf dieſe beiden glänzenden Weltkörper hindeutete: „Sonne und Mond" ſchloß er ſeine Anrede, „werden ſich nicht am Himmel neigen ohne Zeugen geweſen zu ſein unſres Triumph's." In dieſem Sinne ſind zweifelsohne ſeine berühmten Worte zu faſſen, welche — wir dürfen es nicht vergeſſen — nur in der Sprache des Dichters auf unſre Zeit gekommen ſind. Doch ſelbſt er läßt Joſua der Sonne nicht gebieten in ihrer Mittagsſtundenhöhe zu weilen — welches ja überflüſſig geweſen wäre, da ſie nach der damaligen Anſicht im Begriffe ſtand auf gewohnte Weiſe ihren Lauf zu verzögern —, ſondern zu weilen bis die Israeliten ſich an ihren Feinden gerächt haben würden. Die Zuverſicht Joſua's ward nicht getäuſcht. Noch während der Mittagsſtunde entſchied der unwiderſtehliche und unerwartete Angriff der Juden das Geſchick des Tages. Um die Niederlage der Amoriter zu vollenden, übereilte die Hand Gottes ſie auf ihrer Flucht durch den Engpaß von Bethhoron in einem furchtbaren Hagelſturm. Die Verfolgung ward nichtsdeſtoweniger bis Aſeka und Makkeda mit Eifer fortgeſetzt. Ihr Hauptreſultat war die Gefangennahme der fünf feindlichen Anführer in einer Felsgrotte unfern des letztern Ortes. Dort beſchloß Joſua ſein Lager aufzuſchlagen, und bevor er ſich und ſeinem Heer die erſehnte Ruhe gönnte, ließ er ſich ſeine Gefangenen vorführen und „tödtete ſie und hing ſie an fünf Bäume, und ſie hingen an den Bäumen bis zum Abend."*)

*) Ich kann nicht umhin zur Vergleichung mit dieſer thatſächlichen Ueberſicht, deren Treue ich aus der einzigen Quelle welche wir beſitzen, erwieſen habe, die aus derſelben Quelle geſchöpfte Darſtellung Ewald's, wie ſie im zweiten Bande ſeiner „Geſchichte des Volkes Israel" S. 251—52, abgedruckt iſt, hier folgen zu laſſen. „Weſtlich von den Mauern Gibeons," ſchreibt dieſer Gelehrte, „entſpinnt ſich jene lange zweifelhafte Entſcheidungsſchlacht, in welcher, „als noch gegen den ſinkenden Tag der Sieg ſchwankte, Joſua ohne zu verzweifeln den Angriff erneuernd nach dem alten Volksliede in die Worte ausbrach:

Die ſinkende Sonne jenes Tages hatte kein anderes Wunder beſchienen als die zahlloſen Wunder, Schöpfungen des Ewigen, welche uns umwimmeln vom Morgen bis zur Nacht, aller Orten, unter allen Geſtalten, in allen Formen — Schöpfungen, von der größten bis zur kleinſten ſo geheimnißvoll und wunderbar, ſo überſinnlich und unbegreiflich, daß der aufgeſchlagene Blick des Menſchen keine höheren Gegenſtände des

---

„Sonne, in Gibeon ſtehe ſtill,
„und Mond, im Thale Ajalon!

„und, ſetzte daſſelbe volksthümliche Siegslied die Erzählung fortführend hinzu:

„Und die Sonne ſtand ſtill, und der Mond hielt an,
„bis das Volk beſtrafte ſeine Feinde.

„Nicht umſonſt alſo war dieſe gewaltige Anſtrengung Joſua's noch im letzten „Augenblicke des Entſcheidungstags, da er, das Treffen mit Ungeſtüm erneuernd „und nur fürchtend daß die Nacht die Streitenden trennend zu früh kommen und „ſo alle bisherigen Mühen des Tages vereiteln würde, der im Weſten unter„gehenden Sonne ſo wie dem im Oſten aufgehendem Monde Stillſtand gebot, „nur auf ſo lange bis der Sieg entſchieden und die Feinde in die Flucht geſtürzt „ſein würden: denn wirklich neigte ſich von dieſem Augenblicke der äußerſten „Himmel und Erde bekämpfenden Anſtrengung der Sieg auf ſeine Seite, Sonne „und Mond ſchienen zu warten bis der Sieg ihm gewiß war, und das Ende des „langen, mühevollen Tages krönte noch die friſche Entſchloſſenheit der letzten „Stunde. War aber die letzte Entſcheidung ſo unerwartet und ſo gewaltig, ſo „kann es nicht ſehr auffallen wenn nun die in aller wilden Haſt auf den ſüd„weſtlichen Abhängen des Gebirges nach Bethchoron, Aſeqa und Maqqeda hin „fliegenden Feinde ſich auch wie von einem Regen großer Hagelſteine und vom „Himmel ſelbſt verfolgt fühlten, wie es V. 11. unſtreitig nach der Schilderung „des älteſten Erzählers heißt." — Ja, ſo traveſtirt man manchmal die Bibel und benutzt die hiſtoriſchen Thatſachen, welche ſie berichtet, bloß um ſie in — Romane und Geſpenſtergeſchichten zu verkehren. — Auch Winer (Realwört. Art. Joſua) läßt den Verfaſſer des Buches Joſua das Lied, welches er zitirt, mißverſtehen, und meint: „Der Hagelregen" — um den die ganze Epiſode deren er gedenkt ſich dreht, und an ſich eine einfache, wenn auch ſeltene doch keineswegs zweifelhafte Naturerſcheinung — „gehört ſicher der Einkleidung an." Einen Grund dies anzunehmen giebt es nicht. Für ihn mag allerdings „die Sache einen mythiſchen Anſtrich haben;" . . . „darum aber das ganze ſo umſtändlich erzählte Faktum als fabelhaft zu betrachten, iſt" — ich ſchreibe nur ſein eigenes Urtheil über eine ähnliche Anſicht Gramberg's nieder — „willkührlich." Hätte ein Profangeſchichtſchreiber die Anmaßung oder den Unverſtand ſo mit ſeinen Quellen zu verfahren, wie jene würdigen und verdienſtvollen Gelehrten es hier hier mit der bibliſchen Quelle thun, könnte, ihrer eigenen Anſicht nach, die Kritik ihre Geißel zu ſtrenge üben den Unglücklichen ſchwingen? Kaum.

Dankes, der Liebe und der Bewunderung zu ſchauen begehren könnte, wäre „das Herz nicht erſtorben, der Sinn nicht todt.“

Zum Schluſſe ſei es mir geſtattet, um einer beſſern Ueberſicht der ganzen Darſtellung willen, die Hauptpunkte derſelben zu wiederholen. Ich glaube nachgewieſen zu haben: 1) daß den Regeln der hebräiſchen Grammatik und dem innern Zeugniſſe der Schrift zufolge, die von mir gegebene Ueberſetzung den Text, ſowohl dem Geiſte als dem Worte nach, getreu darſtellt; 2) daß der als §. III. bezeichnete Abſchnitt eine Epiſode der vorhergehenden Erzählung bildet, deren alleiniger Zweck iſt, die wunderbare Begebenheit des Tages, das perſönliche Kämpfen Gottes für Sein Volk in einem furchtbaren Hagelwetter auf das Gebet Joſua's, zu ſchildern; 3) daß die Schlußworte des §. III. ſich ausſchließlich auf jenes Hagelwetter als Folge des von Gott erhörten Flehens des jüdiſchen Feldherrn beziehen können und beziehen; 4) daß zum richtigen Verſtändniß der poetiſchen Zitation, welche der Verfaſſer in ſeine Erzählung einflicht, wir uns die einſtündige Dauer des altjüdiſchen Mittags, und die damals allgemeine Anſicht, daß die Sonne während jener Zeit, wie ſie es dem Anſcheine nach wirklich thut, ihren Lauf faſt bis zum Stilleſtehen verlangſamte, zu vergegenwärtigen haben; 5) daß der Verfaſſer dieſe Zitation nur eben in dem gedachten Sinne beſtätigt um die Vollſtändigkeit und Größe des errungenen Sieges im Vergleich mit der Kürze der Zeit in der er erfochten ward, als einen bemerkenswerthen Umſtand hervorzuheben; 6) daß er offenbar das Weilen der Sonne in ihrer Mittagsſtundenhöhe als eine alltägliche Erſcheinung darſtellt, wie ſie (es ſei denn, daß wir einen wiſſenſchaftlich-aſtronomiſchen Standpunkt zu behaupten meinten) es in der That iſt, und ihr mit keinem Wort, mit keine Silbe einen ungewöhnlichen Karakter zuſchreibt; während er, in entſprechenden Ausdrücken der Verwunderung, von dem bis dahin unerhörten Ereigniß des Tages, dem für die Amoriter ſo verderblichen, durch das Gebet Joſua's erwirkten Hagelwetter redet; 7) daß der Text der Schrift von dem ſogenannten „Wunder Joſua's“, dem Stilleſtehen der Sonne und des Mondes auf ſeinen Befehl, nicht allein nicht die leiſeſte Spur trägt, ſondern es ſogar auf die beſtimmteſte Weiſe aus-

ſchließt; und 8) daß der Glaube an jenes „Wunder", welcher ſich im Laufe der Zeit zu einem faſt religiöſen Dogma unter Juden und Chriſten ausbildete, keine andere Grundlage hat als ein Mißverſtändniß des hebräiſchen Textes einerſeits, und andrerſeits die irrthümliche Beziehung der betrachtenden Schlußworte des Verfaſſers über die erwähnte Epiſode, auf die dichteriſche Zitation aus dem Sepher Hajaſchar, ſtatt auf den alleinigen und wahren Gegenſtand der Epiſode: das Streiten Jehova's für die Israeliten auf das Gebet Joſua's.

Ferner habe ich zu zeigen geſucht: 1) daß während des erſten Jahrtauſends nach Joſua's Zeiten, die bibliſchen Verfaſſer, welche im Laufe jener gewaltigen Periode als Propheten und Geſchichtſchreiber ihres Volks auftraten, keine Ahnung von einem „Wunder" gehabt haben können, welches doch alle übrigen Wunder des Alten (und Neuen) Teſtaments durch ſeine Größe gleichſam hätte verſchlingen müſſen; obſchon ſie wiederholt auf das, nicht an ſich ſelbſt ſondern nur in Folge der begleitenden Umſtände außerordentliche Ereigniß des Hagelſturmes hinweiſen, welches unzertrennlich damit verbunden iſt; 2) daß der erſte Schriftſteller, welcher nach neun oder zehn Jahrhunderten in die bezügliche Stelle unſres Texts ein Wunder hineinlegt, dies in Ausdrücken thut, welche der Schrift geradezu widerſprechen; 3) daß der nächſte Schriftſteller, welcher nach abermals vierhundert Jahren ſeine Anſicht theilt, ein leichtgläubiger Wunderjünger und Wahrſager war; und 4) daß der Urſprung der gewöhnlichen Auslegung des Textes deshalb ſeine Verurtheilung ſchon in ſich ſelbſt trägt.

Demnächſt habe ich darauf hingewieſen: 1) daß wegen der kosmiſchen Natur des beanſpruchten Wunders, ſeine nothwendigen Wirkungen auf das ganze Menſchengeſchlecht uns zu der Annahme berechtigen, daß, hätte es ſich wirklich ereignet, es einer der hervorragenſten Züge der ſpätern Tradition und Geſchichte aller Völker, ſo wie das unerſchöpfliche Thema der Aſtronomen geweſen ſein würde; 2) daß demungeachtet weder die Tradition noch die Literatur des ganzen Alterthums (obſchon Werke in hebräiſcher, ſanskrit und chineſiſcher Sprache, welche bis und über jene Periode hinaus reichen, auf unſre

Zeit gekommen ſind,) irgend eine Spur oder Andeutung darüber enthalten; und daß dieſes gänzliche Schweigen um ſo bedeutungsvoller iſt, als die Beobachtungen der chineſiſchen Aſtronomen bis weit über die Epoche Joſua's hinaufſteigen, und auch die Arbeiten der ſternkundigen Chaldäer zum großen Theile noch den Griechen um die Blüthezeit ihrer Civiliſation bekannt waren; 3) daß dem Umſtande aber, daß die Auslegung unſres Textes durch die um anderthalb Jahrtauſende ſpäter lebenden Schriftſteller Jeſus Sirach und Joſephus unter den Leicht- und Abergläubigen folgender Generationen Anhänger gefunden und ſich zuletzt zu einem jüdiſch-chriſtlichen Volksglauben erhoben hat, gegenüber dem allgemeinen und ununterbrochenen Schweigen der erſten zehn, und dem nur einmal unterbrochenen Schweigen der nächſten vier Jahrhunderte nach Joſua's Zeiten, auch nicht, was die Wahrheit jener Auslegung betrifft, ein Titelchen von Beweiskraft gebührt. *)

Schließlich glaube ich dargethan zu haben: 1) daß Joſua die Anrede an ſein Heer, deren Schluß der Text in der Sprache des Dichters anführt, unmittelbar vor der Schlacht bei Gibeon hielt; 2) daß dieſe Schlacht ſich, dem bibliſchen Zeugniß zu-

*) Ideler (Hiſtor. Unterſ. über die aſtron. Beob. der Alten S. 167—8.) bemerkt: „Woher hatte Hipparch und woher hatten überhaupt die Griechen die chaldäiſchen Beobachtungen? Simplicius ſagt in ſeinem Commentar über des Ariſtoteles Werk de coelo (p. 123. a.) Calliſthenes der den Alexander nach Aſien begleitete, habe ſeinem Lehrer Ariſtoteles eine Reihe aſtronomiſcher Beobachtungen aus Babylon geſchickt, die nach der Verſicherung des Porphyrius einen Zeitraum von 1903 Jahren vor Alexander umfaßt hätten. Die Zweifel die man gegen die Aechtheit dieſer Nachricht geäußert hat, werden genügend von Bailly gehoben (Hist. de l'Astron. ancienne, Eclairc. l. IV. §. XVIII.). Er hätte unter anderm noch bemerken können, daß ein Volk, welches die mittleren Bewegungen des Mondes ſo gut kannte, wie die Chaldäer, ſehr früh angefangen haben müſſe den Himmel zu beobachten, und daß die uns von Ptolemäus überlieferten Beobachtungen zu genau ſind, um nicht eine vorangegangene langwierige Uebung vorauszuſetzen. Marsham nun glaubt jener Vorrath ſei die Quelle geweſen, aus der Hipparch und andere griechiſche Aſtronomen geſchöpft hätten. Und wirklich ſpricht Ptolemäus einmal von Mondfinſterniſſen, die zu Babylon beobachtet, und von dort nach Griechenland gebracht worden ſind. (Almagest. B. 4. S. 105.) Daß im Almageſt keine ſo alte Beobachtungen vorkommen als Calliſthenes eingeſandt haben ſoll, kann kein gegründeter Einwurf gegen Marsham's Hypotheſe ſein."

folge während der jüdiſchen Mittagsſtunde zu Gunſten der Israeliten entſchied; 3) daß die Zeit, welche für die Verfolgung der geſchlagenen Amoriter nöthig war, einzig und allein von der Schnelligkeit menſchlicher Füße und der durchlaufenen Entfernung abhing; 4) daß der Zeitraum von reichlich ſieben Stunden, der von der Abendgrenze des jüdiſchen Mittags und der Epoche des Sonnenunterganges eingeſchloſſen war, für die Verfolgung und die weiteren Begebenheiten, die der Text erzählt, beim gewöhnlichen Lauf der Dinge mehr als hinreichte; und 5) daß Joſua alſo, wie ihm in Folge der dem Kampfe vorhergehenden Siegesverheißung Gottes jeder moraliſche Beweggrund fehlte, eben ſo wenig einen materiellen Beweggrund hatte eine Verlängerung des Tages zu wünſchen; ſondern im Gegentheil, daß, nachdem die Früchte des Sieges ſo weit es in ſeiner Macht ſtand geſichert waren, es ihn nur verlangen konnte, ſich ſelbſt und ſeinem Heer die Ruhe zu gönnen, deren ſie ſo ſehr bedürftig geweſen ſein werden.

Und hiemit muß ich es dem Leſer anheimſtellen, vorausgeſetzt, daß er, nach Erwägung aller dieſer Gründe, ſie nicht etwa zu entkräften vermöchte, für ſich ſelbſt zu entſcheiden, ob er ſein Urtheil dem Anſehen der Schrift, der Macht der Vernunft, und dem Zeugniß der Weltgeſchichte unterwerfen; oder ob er Alles, worauf der wahre Glaube der Menſchheit beruht, dem Einfluß ererbter Eindrücke, dem Hange des eigenen Vorurtheils, und den Lockungen der Phantaſie zum Opfer bringen will.

Der Sonnenzeiger des Ahas.

Zu den dunkelſten und ſchwerverſtändlichſten Stellen des Alten Teſtaments gehört der kurze Abſchnitt 2 König. 20, 8—11. vgl. Jeſa. 38, 22. 7—8., welcher die bekannte Epiſode in der Heilungsgeſchichte des Königs Hiskia bildet, und den Grund zur Annahme eines dem Joſua'ſchen mehr oder minder ähnlichen Wunders gelegt hat. So heißt es bei Jeſus Sirach Kap. 48, 26. geradezu: „Zu derſelbigen Zeit ging die Sonne zurück und verlängerte dem Könige das Leben"; und in dieſem Sinne legt auch noch Thenius (die Bücher der Könige S. 214 ff.) unſere Erzählung aus, obſchon er ihren „mythiſchen" Karakter dabei jedes Beweiſes überhoben glaubt. Man erinnere ſich daß, als Hiskia an einer gefährlichen Krankheit*) darnieder lag, der Prophet Jeſaia ihm einen unglücklichen Ausgang derſelben, ja, ſeine unmittelbar bevorſtehende Auflöſung verkündete; ſei es daß er wirklich an dem Aufkommen des Königes verzweifelte, ſei es — und dies iſt das unendlich Wahrſcheinlichere —, daß es eben ſeine Abſicht war, durch eine heftige Gemüthserſchütterung einen entſcheidenden und, wie er erwartete, heilvollen Wendepunkt in der Krankheit herbeizuführen. Nachdem nun wirklich die tiefe Aufregung des Leidenden die gehoffte Wirkung hervorgebracht hatte, galt es ihn wiederum zu beruhigen. Der Prophet theilte dem Könige deshalb mit, daß ſein Leben gerettet ſei, und ſeine vollkommene Wiederherſtellung ſo ſchnell zu erwarten ſtehe, daß er ſchon am dritten Tage werde auf's neue den Tempel betreten können.

---

*) Winer (Realwört. Art. Peſt) und Knobel (der Prophet Jeſaia S. 281.) denken dabei an die Peſt. Der Erſtere bemerkt: „Niemand geneſet ohne Peſtbeulen vgl. 2 Röm. 20, 7. Doch ſind nicht alle Peſtbeulen gutartig, und auch bei den gutartigen iſt der Kranke 40 Tage in Lebensgefahr ...

Hierauf fährt der Text fort:

2 König. 20, 8—11.

(8) וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ אֶל־יְשַׁעְיָהוּ
מָה אוֹת כִּי־יִרְפָּא יְהוָה לִי וְעָלִיתִי
בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בֵּית יְהוָה: (9) וַיֹּאמֶר
יְשַׁעְיָהוּ זֶה־לְּךָ הָאוֹת מֵאֵת יְהוָה
כִּי יַעֲשֶׂה יְהוָה אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר
דִּבֶּר הֲלֵךְ הַצֵּל עֶשֶׂר מַעֲלוֹת אִם־
יָשׁוּב עֶשֶׂר מַעֲלוֹת: (10) וַיֹּאמֶר
יְחִזְקִיָּהוּ נָקֹל לַצֵּל לִנְטוֹת עֶשֶׂר מַעֲלוֹת
לֹא כִי יָשׁוּב הַצֵּל אֲחֹרַנִּית עֶשֶׂר
מַעֲלוֹת: (11) וַיִּקְרָא יְשַׁעְיָהוּ הַנָּבִיא
אֶל־יְהוָה וַיָּשֶׁב אֶת־הַצֵּל בַּמַּעֲלוֹת
אֲשֶׁר יָרְדָה בְּמַעֲלוֹת אָחָז אֲחֹרַנִּית
עֶשֶׂר מַעֲלוֹת:

Hiskia aber sprach zu Jesaia: „Doch welches ist das Zeichen, daß der Herr mich heilen wird, und ich am dritten Tage den Tempel des Herrn betreten werde?“ Und Jesaia sprach: Dieses sei Dir von Seiten des Herrn das Zeichen, daß der Herr das Versprechen erfüllen wird, das Er gegeben hat: Soll der Schatten zehn Stufen hinabgehen oder soll er zehn Stufen hinanschreiten? Und Hiskia sprach: „Es ist dem Schatten ein Leichtes zehn Stufen hinabzusteigen; nein, daß der Schatten zehn Stufen rückwegs hinaufgehe!“ Und Jesaia, der Prophet, rief den Herrn an. Und der Schatten ging hinauf an den Stufen, welche er hinabgegangen war an der Stufenordnung des Ahas zehn Stufen rückwegs.

Jesaia 38, 22. 7—8.

(22) וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ מָה אוֹת כִּי
אֶעֱלֶה בֵּית יְהוָה: (7) וַ [יֹּאמֶר
יְשַׁעְיָהוּ] זֶה־לְּךָ הָאוֹת מֵאֵת יְהוָה
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יְהוָה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה
אֲשֶׁר דִּבֶּר: (8) הִנְנִי מֵשִׁיב אֶת־צֵל
הַמַּעֲלוֹת אֲשֶׁר יָרְדָה בְּמַעֲלוֹת אָחָז
בַּשֶּׁמֶשׁ עֶשֶׂר מַעֲלוֹת וַתָּשָׁב
הַשֶּׁמֶשׁ עֶשֶׂר מַעֲלוֹת בַּמַּעֲלוֹת אֲשֶׁר
יָרָדָה:

Hiskia aber sprach: „Welches ist das Zeichen daß ich den Tempel des Herrn betreten werde?“ Und (Jesaia sprach:) „Dieses sei die von Seiten des Herrn das Zeichen daß der Herr das Versprechen erfüllen wird, das Er gegeben hat: Siehe, ich will hinaufgehen lassen den Schatten an den Stufen welche er hinabgegangen ist an der Stufenordnung des Ahas zehen Stufen rückwegs in der Sonne; ja, er soll hinaufgehen in der Sonne die zehen Stufen, welche er hinabgegangen ist.“

Bei gutartigem Verlauf des Uebels, wo durch heftigen Schweiß am dritten Tage die Kraft des Fiebers gebrochen ist, sind diese Beulen und die über den Körper verbreiteten Karbunkel die einzigen andauernden Beschwerden.“ Diese Angaben scheinen mir unvereinbar mit sich selbst, wie, ohne die Voraussetzung einer wunderbaren Heilung, mit dem Text zu sein. Richtig entgegnet darauf Thenius a. a. O. S. 402: „Da nur von einer Beule die Rede ist und ein Pestkranker mit einer einzigen Beule (wenn sich auch oft nur wenige B. zeigen)

מֵהּ אוֹת] Gewöhnlich betrachtet man אוֹת und מוֹפֵת als Synonyme (so auch Gesen.), welches ich jedoch für einen Irrthum halten muß. Allerdings steht אוֹת für מוֹפֵת, allein nur wenn das „Zeichen" wirklich in der Gestalt eines Wunders auftrat, und eben so מוֹפֵת für אוֹת, doch nur wenn das „Wunder" als ein Zeichen gewirkt wurde: keineswegs aber war jedes Zeichen ein Wunder oder jedes Wunder ein Zeichen. Beide Ausdrücke sind also wohl zu unterscheiden, und an unsrer Stelle z. B. hätte מוֹפֵת nicht statt אוֹת gesetzt werden können, weil Hiskia kein Wunder sondern ein Zeichen verlangte, und dieses Zeichen ein Wunder oder nicht sein mochte. In der That ist der einfache Sinn unsrer Worte: was aber giebt mir die Versicherung oder die Ueberzeugung daß u. s. w.; denn hierin würde sich eben so klar wie in dem hebräischen מֶה אוֹת כִּי die schwache moralische Glaubenskraft des Hiskia abspiegeln, welche um sich aufrecht zu erhalten, der Stütze eines äußern, in die Sinne fallenden „Zeichens"*) bedarf: nur möchte eine, was die Uebertragung der heil. Schrift betrifft, noch immer zu engherzige wenn auch mit Recht behutsame Kritik sich ein solches Opfer des Buchstabens auf dem Altar des Geistes schwerlich gefallen lassen.

מֵאֵת יְהוָה]. Deutlich spricht der Prophet in diesen Worten aus daß das folgende Zeichen nicht von Gott durch ihn, sondern von ihm selbst bloß im Namen des Herrn werde gegeben werden; in andern Worten er bezeichnet es als nicht-

---

doch wohl kaum vorkommen dürfte, so ist nicht nothwendig an Pest zu denken; Hiskia kann in Folge der vorausgegangenen Spannung und Anstrengung (Ew.) eben so gut von einer höchst gefährlichen Krankheit heimgesucht worden sein, bei welcher sich dicht unter dem Hinterkopfe ein einziger Karfunkel bildet."

*) Richtig bemerkt Knobel (a. a. O. S. 48.): „Zeichen sind Dinge der sinnlichen Erfahrungswelt, an denen etwas Anderes wahrgenommen werden soll, also Wahr- und Kennzeichen für dieses Andere. Auf die .... Zukunft weisend lassen sie erkennen, was geschehen wird (Gen. 9, 20 ff. Jud. 6, 36 ff. 1 Sam. 14, 10.). Die letzte Art ist die der weissagenden Propheten, welche dadurch eine Weissagung sowohl anschaulich als auch glaubhaft machen wollen; sie zeigen auf etwas Wahrzunehmendes hin, machen es gleichsam zum Typus für das Zukünftige, und verlangen daß man sich die Beziehung auf die Zukunft gefallen läßt und daran glaubt."

göttlicher, rein-menſchlicher Natur, welches auch darin noch Beſtätigung findet, daß er dem Könige nur die Wahl zwiſchen zwei von ihm ſelbſt beſtimmten Dingen, nach der Meinung des Erſteren, einem leichteren und einem ſchwereren, giebt. Dabei an ein Wunder zu denken heißt alſo den ausdrücklichen Beſtimmungen der Schrift Trotz bieten.

הָלַךְ], gehen, d. h. vorwärtsſchreiten, wie hier aber auf Stufen angewandt, hinabſchreiten (nicht auch hinaufgehen, weil in der Vorſtellung des Hebräers der Ausgangspunkt der Handlung des Gehens ſeine Wohnung iſt).

מַעֲלוֹת], von Geſenius, de Wette u. A. Grade (an einem Sonnenzeiger) überſetzt, doch ohne andere Gewähr als eben die unſres Textes, welcher ſicherlich zu keiner ſolchen Annahme berechtigt.*) Die Deutung nimmt ihren Urſprung von dem Chaldäer und erklärt ſich aus dem frühen Gebrauche der Sonnenzeiger bei dieſem aſtronomiſch-gebildeteren Volke. Sie ward von den Rabbinen angenommen. Die LXX., der Syrer und Joſephus haben das Wort dagegen noch richtig als Stufen aufgefaßt.

Die Erklärung der gewöhnlichen Lesart הַמַּעֲלוֹת in Jeſaia, welche Knobel giebt: „Das erſte המעלות iſt Akkuſ. des Maaßes und das folgende [das zweitfolgende מעלות] עשר מעלות dazu näher beſtimmende Appoſition: nämlich zehn Stufen; das letzte מעלות iſt für במעלות אחז geſetzt", kann ich mir nicht aneignen; denn עֶשְׂרֵי als Appoſition zu הַמַּעֲלוֹת betrachtet würde eine andere Konſtruktion des ganzen Satzes verlangen. Die Emendation des ה durch ב findet hinreichende Rechtfertigung in der Schreibart des zu Grunde liegenden Paralleltextes.

*) Was Knobel a. a. O. S. 276. im gleichen Sinne ſagt, muß ich hier für unbegründet halten, denn nehmen wir die Stufen — als die urſprüngliche Form der Sonnenzeiger an, ſo ließe ſich recht wohl „der Begriff Grad von einem Worte des Aufſteigens ableiten" (man vgl. noch שִׁיר הַמַּעֲלוֹת Stufenlied, Pſ. 120 ff.). Bei einem Volke aber, das für den „Sonnenzeiger" ſelbſt noch keinen Namen hatte, darf man doch wahrlich keinen Begriff für ſeine „Grade" vorausſetzen. Hierin eben liegt das Unzuläſſige dieſer Annahme.

נָקַל לַעֲבֹ וגו׳] Um die uns kindiſch dünkende Anſicht des Königes Hiskia, wie ſie ſich in ſeiner Antwort an den Propheten ausſpricht, richtig zu würdigen, müſſen wir uns den Zuſtand der Kindheit vergegenwärtigen, in welchem ſich damals die Naturwiſſenſchaften bei den Hebräern befanden, und überhaupt nur läßt ſich von dieſem Standpunkte aus die ganze Erzählung ohne Vorurtheil betrachten. Natürlich hielt man den Schatten für etwas Körperliches und dachte ſich ihn deshalb den körperlichen Bedingungen unterworfen.

אָחֳרַנִּית], rückwärts, hier in dem Sinn den gekommenen Weg zurück, rückwegs. Der Ausdruck hinter ſich zurück, wie Luther überſetzt, iſt genau betrachtet, ſinnlos, denn kein Ding kann hinter ſich (ſelbſt) zurückgehen.

וַיִּקְרָא יְשַׁעְיָהוּ וגו׳]. Auf den erſten Blick ſcheinen dieſe Worte die Annahme eines Wunders zu unterſtützen, doch können ſie den bereits gedachten Gründen gegenüber in dieſem Sinne nicht in Betracht kommen, und es iſt vielmehr anzunehmen, daß Jeſaia um den beruhigenden Einfluß des Zeichens auf das erregte Gemüth des Königes gefleht habe. Ein Beweis hiefür läge in Jeſ. V. 7—8. vgl. V. 4—6., wären die erſteren Verſe nicht, mit dem Verluſt einiger verbindenden Worte, aus ihrem Zuſammenhange geriſſen. Unverkennbar aber iſt die urſprüngliche Folge des Textes: V. 4—6; 21—22; 7—8. (So auch Geſenius und Thenius.) Bemerkt Knobel (a. a. O. S. 280.) dagegen: „Daß er [jener Bericht V. 21—22.] anfänglich zwiſchen V. 6. und 7. geſtanden habe, und durch ein Verſehen hierher gekommen ſei, widerlegt die durch die alten Ueberſetzer geſicherte Copula vor V. 7. Er muß alſo von ſpäterer Hand zur Vervollſtändigung aus der älteren Quelle hinzugefügt worden ſein, vielleicht zuerſt am Rande, von welchem er durch Abſchreiber in den Text gerathen iſt. Unſer abkürzender Erzähler ließ ihn weg, weil der Leſer durch V. 7. 8. und durch das folgende Danklied von der Geneſung Hiskia's hinlänglich in Kenntniß geſetzt wurde“: ſo iſt dies ein durchaus nichtiger und unbegründeter Einwand; denn daß entweder die Worte יקרא ישעיהו nach der Kopula, oder ein größerer Abſchnitt aus dem Texte ausgefallen ſein muß, wird dadurch unwiderleglich bezeugt daß — ſonderbar genug

ein unbeachtet gebliebener Umſtand — die Worte V. 7—8. die des Propheten an Hiskia ſind und ſchon wegen des לָךְ und מֵאֵת יְהוָה unmöglich dem Herrn an den Propheten in den Mund gelegt werden können, wie es doch ihre Verbindung mit V. 6. bedingen würde. Deshalb iſt auch die in den Schlußworten Knobel's ausgeſprochene Meinung ganz und gar unhaltbar; was hingegen Thenius (S. 402.) gegen ſie geltend macht, beſagt nichts.

בְּמַעֲלוֹת אָחָז]. Allgemein überſetzt man dieſe Worte: an dem **Sonnenzeiger** des Ahas, und dem Sinne nach gewiß mit Recht; doch geht in dieſer Uebertragung ein merkwürdiger, hiſtoriſcher Zug des Grundtextes vorloren, den es doch zu bewahren ſtets wichtig iſt. Der Ausdruck bezeugt nemlich gar Vieles: nicht allein, daß Ahas nicht der Erfinder der Sonnenuhren war, wie man ſich wohl eingebildet hat (**Tostatus** Abul. Comm. ad loc.), ſondern auch daß jene מעלות אחז nicht einmal in Paläſtina verfertigt war und daher aus einer fernen Gegend dahin gelangt ſein mußte, weil man (bei ihrer Ankunft) keinen Namen für die (fremdartige) Vorrichtung, ja, keinen Begriff von ihrer Wirkungsweiſe und dem ihr zu Grunde liegenden Prinzip hatte, indem man ihr den ihrer **äußeren** Geſtalt entlehnten, **volksthümlichen** Namen „der (merkwürdigen) Stufenordnung des Ahas" beilegte, — des Ahas, weil ſie ohne Zweifel als ein perſönliches Geſchenk für dieſen dem fremden Götzendienſte huldigenden König, vermuthlich von ſeinem Bundesgenoſſen dem aſſyriſchen Herrſcher Tiglat-Pileſar, zuerſt nach Jeruſalem gelangt war.

Hiernach wäre alſo die Frage ob jene Stufenordnung des Ahas als ein feſtes, ſei es iſolirtes, ſei es zu dem äußeren Palaſt gehörendes Bauwerk, oder als eine bewegliche Vorrichtung, ein Kunſtwerk irgend einer Art zu betrachten ſei, bereits erledigt. Doch bieten ſich zur Unterſtützung der letzteren Anſicht auch noch andere Gründe dar. Einerſeits iſt es nemlich kaum denkbar, daß eine einfache und äußerſt beſchränkte Stufenordnung den Namen eines Königs von Juda getragen habe; andrerſeits aber war die Wirkſamkeit des bezüglichen „Zeichens" durch die perſönliche Anſchauung des kranken Hiskia bedingt.

Da man nun nicht vorausſetzen darf, daß man ihn in ſeinem Zuſtande an die Stufenordnung hinausgeführt haben werde, ſo ſind wir vollkommen berechtigt zu ſchließen, daß die Stufenordnung ſelbſt geſtattete, daß man ſie an das Lager des Königs trug, und in ſeiner unmittelbaren Nähe in der Sonne aufſtellte. Dies erkennt auch Thenius an (ſ. weiter unten).

עֶשֶׂר מַעֲלוֹת] Warum eben zehn Stufen? denn עֶשֶׂר drückt nicht etwa eine unbeſtimmte Zahl aus. Ohne allen Zweifel weil ſchon das ganze Alterthum den Tag in zwölf (ungleichförmige) Stunden theilte, und dieſe Eintheilung an einem Stufenſonnenzeiger eben zehn Stundenſtufen für den ganzen oder zehn Halbe-Stundenſtufen für den halben Tag erfordert.

[הַשֶּׁמֶשׁ .... בַּשֶּׁמֶשׁ] Thenius (S. 405.) meint, daß „nach אחז Kön. 20, 11. auf Bezeugung der orientaliſchen Verſſ. und des Femin. ירדה (צל iſt Mask.) הַשֶּׁמֶשׁ ausgefallen iſt“ und betrachtet das בַּשֶּׁמֶשׁ in Jeſ. als „Erleichterungs L. A.“ Dieſes iſt eine rein willkürliche Annahme; jene Gründe aber dürfte er ſchwerlich geltend machen wollen, wo ihnen ſo weit gewichtigere entgegentreten. Daß die Sonne, nachdem ſie zehn Stufen hinabgeſchritten war, dieſelben Stufen nicht wieder hinanſteigen, d. h. daß die Erde nicht plötzlich die Richtung ihrer Axendrehung umkehren konnte, iſt Selbſtverſtand: es muß שֶׁמֶשׁ hier alſo als Sonnenſchein gefaßt werden, und die Erklärung des בַּשֶּׁמֶשׁ durch „vermöge des Laufs der Sonne“ (Knob. Then.), abgeſehen von ihrer lexikaliſchen Unzuläſſigkeit, fällt damit zu Boden. Nun aber bedingt die angenommene Thätigkeit des Schattens einen begrenzten Schatten auf natürlichem Sonnengrunde, wie ihn der Text vorausſetzt, die angenommene Thätigkeit des Sonnenſcheins hingegen eine begrenzte Sonnenſtrahlung auf künſtlichem Schattengrunde, ſo daß die Lesart הַשֶּׁמֶשׁ unſere Verfaſſer in einen unlöslichen Widerſpruch unter einander und mit ſich ſelbſt verwickeln würde. Ohne anderer Gründe zu gedenken, wage ich daher zu glauben, daß', auf das vorhergehende בַּשֶּׁמֶשׁ geſtützt, die Richtigkeit meiner Emendation von הַשֶּׁמֶשׁ in denſelben Laut

auch nicht einmal einen Zweifel gestatten kann. Thenius hat noch dazu übersehen, daß die von ihm vertheidigte Lesart seine eigene Annahme eines horizontalen Sonnenuhrzifferblattes mit einem Gnomon, zu einem Dinge der Unmöglichkeit macht; und im Allgemeinen scheint er, wie auch Knobel, nur zu einer äußerst unklaren Anschauung des von ihm behandelten Gegenstandes gelangt zu sein.

Diese kurze Erläuterung dürfte, von der Hauptsache abgesehen, zum sonstigen Verständniß des Textes hinreichen. Wie gesagt, hat man in der Erzählung, unbekümmert um den von der Schrift selbst dagegen erhobenen Einspruch, fast allgemein ein Wunder erblickt nnd es mit gläubigem Sinn als solches gewürdigt; oder man hat sich auch Mühe gegeben das als wunderbar darin Anerkannte dennoch vermittelst der verschiedenartigsten Annahmen wiederum hinweg zu erklären. So, während in neuerer Zeit unter Andern Keil, die Elemente der natürlichen Erklärung benutzend, auf diese gleichsam das Wunder propft, und behauptet, daß Gott auf das Gebet des Propheten eine wunderbare Brechung der Sonnenstrahlen bewirkte (vgl. Winer, Realw. Art. Hiskias), indem seine Phantasie sich das Unding eines natürlichen Wunders d. h. ein Nichtwunder-Wunder schafft; vermuthen Bauer u. A. schlechthin eine an sich nicht beispiellose Brechung der Lichtstrahlen durch eine Dunstwolke, noch Andere wieder, durch eine Nebensonne. Allein, unberücksichtigt, daß eine solche Refraktion, nach unsrer Eintheilung des Tageskreises, von 150° ein Ding der Unmöglichkeit ist, mit Winer aber die angegebene Zahl als eine Uebertreibung zu betrachten und eben darin das „Mythische" zu suchen auch nicht der leiseste Grund vorliegt, bliebe es, wie dieser Gelehrte hingegen mit Recht bemerkt, ja dennoch immerhin unerklärt wie der Prophet so ein seltenes Naturphänomen habe voraus verkündigen können.*)

*) Sörensen (Histor.-krit. Comm. zur Genesis S. 229.) dagegen sagt: „Bemerkenswerth ist, daß zwei Arten der Zeitausdehnung und Verlängerung an die Namen יְהוֹשֻׁעַ und יְשַׁעְיָהוּ angeknüpft werden. Joschua bringt eine Zeitausdehnung hervor dadurch, daß er die Sonne stille stehen läßt, indem das Sprüchwort: „Die Sonne steht still" vom scheinbar langsamen Verlauf der Zeit bei schwerem Kampf und gespannter Erwartung, auf eine Begebenheit, einen histori-

Ich glaube aus dem Texte ſelbſt hinreichend dargethan zu haben, daß in ihm von keinem Wunder die Rede iſt oder ſein kann. Dagegen pflegt man die ſchon oben angeführte Stelle Jeſ. Sirach 48, 26. gelteud zu machen, „quum tamen“ bemerkt ſchon Meyer (de temp. et festis dieb. Hebr. p. 88. 89.) sol vitam non addiderit, sed illius producendae tantum signum fuerit .... Etenim verisimile non est, Deum machinae coelestis motum perturbare voluisse levi de causa, qualis hic erat, ut Rex Hiskias de restauranda sua valetudinae persuaderetur.“ Freilich iſt er, wie Abarbanel (ad loc.) wenig glücklich in der Begründung ſeines weitern Arguments, wenn er hier, gegen R. Levi Ben Gerſon u. A., hauptſächlich deshalb an kein Rückwärtsgehen der Sonne gedacht wiſſen will, weil es Joſua 10, 14. heißt, daß ein ähnliches Wunder weder vorher noch nachher ſtattgefunden habe, und er überſieht, daß Hiskia Jahrhunderte nach den Zeiten Joſua's lebte; oder wenn Beide unter Hinweiſung auf 2. Chron. 32, 31. meinen: „hoc clare docet non fuisse signum in corpore coelesti neque in motione ejus: nam si id contigisset res illa fuisset universalis per totum mundum. Quare ergo venissent legati ad inquirendum?“ und, wie auch noch Thenius (ſ. unten), das dort gedachte „wunderbare im jüdiſchen Lande vollbrachte Werk“ (הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר הָיָה בָּאָרֶץ) auf unſer in den Büchern der Chron. nicht einmal beſonders erwähnte „Zeichen“, ſtatt auf die wirklich großartige von Hiskia angelegte Waſſerleitung für Jeruſalem beziehen, welche unmittelbar vorher beſchrie-

---

ſchen Anlaß zur Zeit des Joſchua's zurückgeführt wurde. Solche hiſtoriſirende Erklärung von Sprüchwörtern iſt bei den orientaliſchen Schriftſtellern ſehr gewöhnlich. Jeſcha'jah aber iſt ein hülfreicher Zeitausdehner, indem er die Uhr zurückſchiebt, den Zeiger zurückſtellt, ebenfalls ein Sprüchwort für Zeitverlängerung, welches auf eine wunderbare That des Jeſcha'jah zurückgeführt wird, welcher gleich wie er als rettender Arzt die Lebensuhr des Hiskijah zurückſtellt, dies eben ſo im eigentlichen wörtlichen Sinne ausführte, indem er das von ihm bewirkte Zurückgehen des Schattens (Zeigers) an der Sonnenuhr zum beweiſenden Vorzeichen machte, daß er (!) auch die Lebensuhr, des Hiskijah zurückſtellen könne und werde.“ Die Schrift Sörenſen's dürfte jedenfalls dies Gute wirken, daß ſie den Gelehrten über die in das Gebiet des Lächerlichen führenden Abwege, auf welche die ſogenannte „hiſtoriſche“ Kritik der Bibel gerathen iſt, endlich die Augen öffnen wird.

ben worden iſt (vgl. auch 2 Kön. 20, 20.).*) Die Anſicht R. Levi Ben Gerſon's und der meiſten jüdiſchen Ausleger, welche auch hier einen auf 20 Stunden berechneten Stillestand der Sonne annehmen, mag übrigens auf ſich beruhen bleiben.

Betrachten wir denn aber unſre Erzählung im natürlichen Sinn, wie der bibliſche Verfaſſer es uns zu thun auferlegt, ſo drängt ſich uns ihre eigentliche Schwierigkeit in der Frage auf welcher Einrichtung der Stufenſonnenzeiger des Ahas geweſen ſein müſſe um die in dem Text gegebenen Bedingungen zu erfüllen? und in ihrer Löſung beſteht hier in der That die weſentliche Aufgabe des bibliſchen Forſchers.

Geſenius dachte ſich einen Sonnenzeiger mit 10 Graden, Ideler einen von konzentriſchen Kreiſen umgebenen Gnomon, deſſen Schattenlängen die Abtheilungen des Tages beſtimmten. Beide ſetzen ſich über die Stufen des Textes hinweg und laſſen die Hauptſache, die wirkliche Konſtruktion ihrer Sonnenuhr ſchweigend auf ſich beruhen. Eben ſo Berger, welcher eine gewiſſe Vorrichtung vermuthet, die Jeſaia an dem Sonnenzeiger angebracht haben dürfte (vgl. Winer a. a. O.) Abarbanel hingegen (in Comm. ad loc.) weiß etwas beſtimmter, daß die gewöhnliche jüdiſche Meinung, Ahas habe in ſeinem Pallaſt zwölf mit großer Weisheit erbaute Stufen errichtet, irrig iſt und ſich dort vielmehr ein umfangreiches kreisförmiges Rad mit einem Gnomon im Mittelpunkt befand, auf das — beſondere Sonnenſtrahlen fielen und ſo das fragliche Zeichen bewirkten. Knobel u. A. jedoch laſſen ſich dadurch nicht irre machen, ſondern bleiben der Anſicht, daß man „unter den Stufen des Ahas am einfachſten eine von

*) Der wirkliche Reiſezweck der aſſyriſchen Geſandten dürfte wohl ohne Zweifel dieſes, in der Fremde vielleicht übertrieben gerühmte Werk geweſen ſein, wenn ſie auch dem Könige gegenüber aus Höflichkeit oder Klugheit vorgeben mochten, daß nur ihres Gebieters Theilnahme an ſeiner glücklichen Wiederherſtellung ſie nach Jeruſalem geführt habe. So läßt ſich die Stelle ſehr gut mit 2 Kön. 20, 12. vereinigen. Wenn Winer (Realwört. Art. Hiskias) hinzufügt, daß Hiskia auch die Glückwünſche jener Geſandten „wegen der Errettung Jeruſalems aus den Händen der Feinde" entgegengenommen habe, ſo iſt dies wohl reine Konjektur ſeinerſeits, und kaum verträglich mit den Schlußworten der zuletzt gedachten Bibelſtelle.

dieſem Könige auf freiem Platze angelegte und nach ihrem Gründer benannte runde Erhöhung zu verſtehen habe, auf welche eine obeliskenartige Säule geſtellt war und ringsumgehende Stufen, deren wenigſtens 10 waren, hinaufführten, ſo daß dieſe Säule den Schatten ihrer Spitze des Mittags auf die oberſten, des Morgens und Abends auf die unterſten Stufen warf." Eine ähnliche Anſicht trug ſeitdem Woepke (Disquis. arch. mathem. circa solaria vet. Berol. 1848. 4°.) vor. Er ſagt: „Ejus modi rationibus determinandi tempus diei, iisque minus adhuc accuratio adnumerandum est horologium Ahas, de quo multi varia interpretati sunt, quod vero mihi simpliciter satis umbra quam projiciebat pinna palatii in gradus per quos ad palatium ascendebatur, effectum fuisse videtur." Allein auch er ſagt eben ſo wenig wie Knobel, welche Breite bei ihrer Annahme die, die erſte jüdiſche Morgen- oder eilfte Abendſtunde anzeigende Stufe bei einer nur mäßigen Höhe des Obelisken oder des Pallaſtdaches gehabt haben müſſe; er läßt unerwähnt, welches die Lage der Stufen war, und noch weniger erklärt er, war ſie öſtlich, wie der Schatten je die Stufen hinan-, war ſie weſtlich wie er ſie je hinab-, oder wie Jeſaia — und Knobel bleibt dieſelben Erörterungen ſchuldig — den Schatten nach Willkühr hinan- und hinabſchreiten laſſen konnte. *)

Dagegen hat Thenius kürzlich den erſten ernſtlichen Verſuch gemacht unſern Text auf eine beſtimmtere Weiſe zu erklären, und ſeine Darſtellung möge hier in ſeinen eigenen Worten (a. a. O. S. 403 ff.) Platz finden. „Was den Vor„gang ſelbſt anbelangt," ſchreibt er, „von deſſen Beſchaffen„heit das Urtheil über die Art der Vorrichtung größten Theils „abhängt, ſo iſt es in der That faſt ein eben ſo großes Wun„der, als das hier vermeintlich vorliegende, daß man bei „den verſchiedenartigſten Erklärungsverſuchen . . . gerade an „das nicht gedacht hat, was, da es ſich um einen Sonnen„vorgang handelt, doch wohl zunächſt hätte in Erwägung „gezogen werden können, nämlich — eine Sonnenfinſter-

*) Lilienthal rief zur Erklärung des Textes ſogar ein Erdbeben zu Hülfe, wodurch das Gebäude ſich etwas gehoben haben möchte, (vgl. Winer a. a. O.) natürlich ohne zugleich die Lage der Stufen zu verändern (!!).

„niß. Nachdem ich auf den Gedanken an eine ſolche als das „der Sache zum Grunde liegende Faktum gekommen war, „hat mich zuerſt bei Mittheilung dieſes Gedankens Herr Pro„feſſor Seyffarth in Leipzig darauf aufmerkſam gemacht, „habe ich ſodann durch mit der Lampe angeſtellte Verſuche mich „überzeugt, und aus einer Darlegung des für die Wiſſenſchaft „zu früh verſtorbenen Direktors des hieſigen polytechniſchen „Inſtituts Prof. Seebeck deutlich erſehen, daß beim Ein„tritt einer Sonnenfinſterniß ein Zurückweichen, „beim Austritt derſelben ein Vorwärtsgehen der „Schatten auf der Erde ſtattfindet. Der zuletzt Ge„nannte ſagte darüber in ſchriftlicher Mittheilung Dieſes: „wenn der weſtliche Theil der Sonne vom Monde bedeckt wird, „alſo während des erſten Theiles einer Sonnenfinſterniß, rückt „die Mitte des Schattens eines Körpers auf der Erde allerdings „etwas weiter weſtlich, als dies ohne dieſe Bedeckung der Fall „ſein würde, genauer: die öſtliche Gränze des Halbſchattens „und die weſtliche des Kernſchattens rücken weſtlich, dagegen „die weſtliche von jenem und die öſtliche von dieſem unge„ändert bleiben. Die Mitte des Schattens z. B. des Gnomon „rückt alſo um dieſe Zeit zwar nicht zurück, weil das Vorrücken „der Sonne mehr austrägt, aber doch nicht ganz ſo ſchnell „vorwärts, als ſonſt; er geht, wie wir bei der Uhr ſagen „würden, etwas nach, freilich nur unbedeutend, indem der „Unterſchied ſich höchſtens auf eine Minute Zeit belaufen kann. „Während des letzten Theiles der Sonnenfinſterniß, wo der „öſtliche Theil der Sonne bedeckt iſt, iſt das Verhalten natür„lich umgekehrt, indem der Schatten jetzt etwas vorgeht, d. h. „die Mitte des Schattens etwas nach Oſten abweicht.“ Es „war nun wohl ganz natürlich, daß ich zunächſt an die durch „viele Stt. der Alten bezeugte Sonnenfinſterniß bei Romulus „Tod dachte, welche auf den 5. Juni 716 v. Chr. berechnet „iſt, und mithin dicht an die Zeit fällt um die es ſich handelt; „allein dieſe war für Rom total, und für Jeruſalem faſt „total (10 Zoll), und wäre dies mit der vermutheten der „Fall geweſen, ſo würde der vorliegende Bericht un„ſtreitig von ganz anderer Beſchaffenheit ſein. „Es iſt alſo wohl an eine partielle zu denken, die von den „meiſten Menſchen gar nicht bemerkt wird, und eine ſolche (von

„5 Zoll) bietet sich nach Prof. Seyffarth's Mittheilung für „den 26. September 713 v. Chr. dar, welches Datum sich „auf das trefflichste in die ganze Chronologie der Könige ein„fügt, mit dem durch Ideler für das Jahr 625 v. Chr. „astronomisch berechneten Regierungsantritte des Nabopol„assar sich wohl vereinigen läßt, und namentlich, was die „Jahreszeit anlangt, mit der Angabe 19, 29. nicht besser „stimmen könnte. Dabei ist, was die Sonnenfinsterniß an „sich als das der Erzählung zum Grunde liegende Faktum „anlangt, Dies zu erwägen. Wie unbedeutend immer das „Zurück- und das Vorwärtsgehen des Schattens bei der Son„nenfinsterniß sein möge, so findet es doch Statt, und „gewiß ist dasselbe das zu allernächst Liegende und Natürlichste, „woran man bei שׁוּב und הָלַךְ des Textes denken kann. Bei „diesem Vorgange allein ist es erklärbar, wie der Prophet „dem Könige die Wahl zwischen dem Vor- und Rückwärts„gehen lassen konnte. Wird man aber wohl bei unbefangener „Betrachtung, des Propheten für unwürdig erklären wollen, „daß derselbe seine astronomische Kenntniß benutzte, um dem „Könige ein Wahrzeichen zu geben, was in einer verzweif„lungsvollen Lage den Muth desselben aufrichten und ihn „mit der zuversichtlichen Hoffnung der Wiedergenesung erfüllen „mußte, mit einer Hoffnung, die jedenfalls das Meiste zu seiner „Rettung beitrug? Ist es nicht für unsre Ansicht sehr bedeu„tungsvoll, daß der Chronist eben nur von einem מוֹפֵת spricht, „das der Herr dem Hiskia gegeben habe, und daß er berichtet, „es hätten sich מְלִיצֵי שָׂרֵי בָבֶל, bei denen sich doch wohl auch „in der Astronomie wohlunterrichtete Chaldäer „befunden haben könnten, nach jenem מוֹפֵת erkundigen „sollen? Hat nun aber Jesaia die Verkündigung des Wahr„zeichens auf den nahe bevorstehenden Eintritt jener Sonnen„finsterniß gegründet, so kann, da die nachgewiesene Abweichung „des Schattens eine nicht sehr beträchtliche ist, bei מַעֲלוֹת nicht „füglich an eine Vorrichtung von Rundstufen, deren Absätze „der Länge eines Steleschattens zu den verschiedenen Stun„den entsprochen hätten, es muß dabei vielmehr an ziemlich „kleine Abtheilungen (Grade) eines auf horizontaler „Fläche (wegen der zu den verschiedenen Jahreszeiten verschie-

„denen Schattenlängen in Form eines breiten Bandes) „verzeichneten Bogens von beträchtlicher Ausdehnung gedacht „werden. Dieſe (natürlich auch nach den Stunden eingetheil„ten) Abtheilungen, für deren Kleinheit der Umſtand ſpricht, „daß die (ſpätern) Hebräer die Stunden in 1080 חלקים zer„legten, konnten ganz füglich als Stufen oder Treppe be„zeichnet werden, indem der obere Theil des Steleſchattens „nach der Anſicht der (natürlich auf der Nordſeite des Bogen„ſtreifens am äußeren Rande deſſelben zu denkenden) Beobachter „vom Morgen bis zum Abend in denſelben eben ſo herab„und hinaufſtieg, wie die Sonne in dieſer Zeit am Himmel „auf- und niederging. Bei der vorauszuſetzenden Klein„heit derſelben mußte ſich jede Abweichung des Schattens (der „gewöhnliche Beobachter unterſcheidet ſchwerlich Kern- und „Halbſchatten) bemerklich machen; und wenn die eben er„wähnte Abtheilung der Stunden ſchon für jene Zeit ange„nommen werden könnte, ſo würden zehn מעלות noch keine „Minute in Zeit betragen. Die nach obiger Darſtellung „ſehr einfache und durch ihre Natürlichkeit zur Annahme ſich „empfehlende Vorrichtung mußte, da der kranke König ſelbſt „ſich überzeugen ſollte, auf dem Palaſthofe vor den Fenſtern „des Königs angebracht ſein, und der Vorfall hat ſich nach „dem eben Dargelegten des Vormittags zugetragen."

Es dürfte ſchwer ſein ſich, bei aufmerkſamer Durchleſung der hier entwickelten Anſicht, an manchen Stellen eines Lächelns zu erwehren; doch finde ich keinen Anlaß in eine nähere Beurtheilung derſelben und des vielen in ihr enthaltenen Irrigen einzugehen, da ſchon wenige allgemeine Gründe hinreichen ihre gänzliche Unanwendbarkeit zur Erklärung unſres Textes hervorzuheben. Sie ſetzt nemlich bei Jeſaia eine genügende aſtronomiſche Ausbildung voraus um ihn befähigt zu haben eine Sonnenfinſterniß für einen gegebenen Ort mit Genauigkeit und Sicherheit im Voraus zu berechnen, und Keinem, der nur einigermaßen die Geſchichte der Aſtronomie und die Natur der Aufgabe kennt, brauche ich zu ſagen daß nur die Annahme einer zu ſeiner Zeit übernatürlichen Erleuchtung des Propheten in der Mathematik und Mechanik des Himmels einen ſolchen Gedanken rechtfertigen kann. Ferner iſt die Vorausſetzung einer damaligen Eintheilung der Stunde in 1080 Chla-

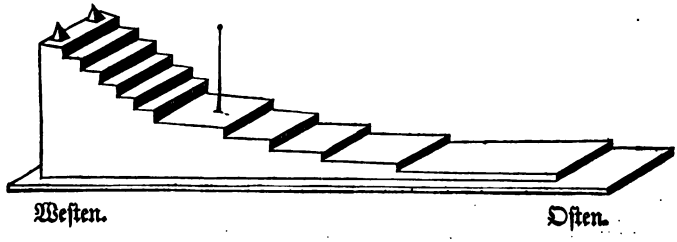
kim (die Juden brachten für den Begriff Stunde ihren Ausdruck, das chaldäiſche שעה, erſt aus dem Exil mit), und eine entſprechende mechaniſche Eintheilung des Zifferblattes, (ſa in Uebereinſtimmung, wie Thenius will, mit den verſchiedenen Tageslängen!!) ſo daß die 10 מעלות noch keine Minute in Zeit betragen hätten, eben ſo ſinnlos als es iſt bei den zehn Stufen des Textes „welche der Schatten hinabgegangen war" an — eine Minute zu denken. Dazu kömmt daß man es als ein Ding der Unmöglichkeit betrachten muß, daß die bloß in dem Augenblick des Ein- und Austritts des Mondes vor der Sonnenſcheibe wahrzunehmende Verrückung des Schattens dem kranken Könige nur einmal hätte bemerkbar gemacht werden können; doch nähmen wir dieſes auch an, läßt es ſich glauben daß ein ſolches mikroskopiſches „Zeichen" die beabſichtigte Wirkung auf ihn ausgeübt haben würde? Endlich noch finde ich, nach einer ſorgfältigen Berechnung, daß die in Rede ſtehende Verfinſterung Paläſtina nicht berührte und folglich in Jeruſalem — unſichtbar war.

Es iſt bis jetzt alſo keinem Verſuche geglückt die Schwierigkeit unſres Problems in Uebereinſtimmung zugleich mit der Schrift und der Vernunft zu löſen; und wenn ich auch nicht mit Winer (a. a. O.) glauben kann daß „es nie gelingen wird das Faktiſche, das in der Darſtellung liegt und liegen muß, zu ermitteln," ſo geſtehe ich doch daß ich mich nicht ohne Schüchternheit an eine Wiederholung jener Verſuche wage: denn berückſichtige ich den gegenwärtigen Stand der Wiſſenſchaft, die vorgeſchrittene Volksbildung und insbeſondere den allgemeinen Gebrauch der Uhren, bei dem ſich die einfachſten Zeitmeſſer als große Merkwürdigkeiten in Palläſten, und Fürſten als unbekannt mit ihrem Gebrauch und ihrem Prinzip kaum denken laſſen, ſo darf ich mir nicht verhehlen daß jede natürliche Erklärung des Problems, ſelbſt von meinem ſtreng-ſchriftlichen Standpunkte aus, ſehr ſtarke und tiefwurzelnde Vorurtheile zu bekämpfen haben wird.

Die uns in dem Text für die Löſung unſrer Frage gegebenen Elemente ſind: 1) die Beſtimmung der מעלות אחז: Sonnenzeitmeſſer; 2) die weſentliche Form: eine Stufenordnung von zweimal zehn Stufen, welches daraus folgt daß,

nachdem der Schatten zehn Stufen hinabgegangen war, Hiskia die Wahl hatte ihn dieſelben zehn Stufen wieder hinan, oder noch fernere zehn Stufen (nicht mehr und nicht weniger) hinabſchreiten zu laſſen (vgl. Knobel S. 276, der dies ganz richtig einſieht); 3) die allgemeine Art der Konſtruktion: tragbar; 4) das der Konſtruktion und Anwendung zu Grunde liegende Prinzip: die (ſcheinbare Sonnenbewegung und die Benutzung des Schattens, welchen ein ihr entgegenragender dunkler Körper hinter ſich wirft, um die Dauer des natürlichen Tages in kleinere gleichmäßige Zeiteinheiten zu zerlegen, d. h. jene Bewegung im freien Himmelsraume, an einem verjüngten Maaßſtabe auf der Erde für die Zwecke des Lebens darzuſtellen; 5) die Epoche des „Zeichens": um die Mittagszeit, denn da die Sonne bereits zehn Stufen zurückgelegt und nur noch zehn Stufen zurückzulegen hatte, ſo mußte ſie zur Zeit nothwendigerweiſe im Zenith des Beobachtungsortes ſtehen. Von dieſen Elementen, welche ungleich vollſtändiger ſind als die bisherigen Erklärungen hätten erwarten laſſen ſollen, ſind beſonders das zweite und fünfte wichtig; in der That laſſen ſie, da nach 6) der Gnomon als ein nothwendiges Beſtandtheil einer Sonnenuhr hinzutritt, nichts Weſentliches zu wünſchen übrig. Andrerſeits iſt die im Texte gegebene Bedingung des Problems eine ſolche Konſtruktion der Ahas'ſchen „Stufenordnung" daß um die Mittagszeit, als der Schatten an ihr bereits zehn Stufen hinuntergegangen war, man denſelben nach Willkühr dieſelben Stufen wieder rückwegs hinan, oder fernere zehn Stufen hinunterſchreiten laſſen konnte.

Hieraus nun ergiebt ſich dieſe Konſtruktion von ſelbſt, und die folgende Figur ſtellt den Stufenſonnenzeiger des Ahas (im verjüngten Maaßſtabe) dar.



Der Sonnenzeiger war alſo — ein nicht unbemerkenswerther Umſtand — für die Ableſung halber Stunden eingerichtet, und mochte in damaligen Zeiten mit Recht für ein höheres Kunſtwerk gelten. In der Figur jedoch ſind, der größern Einfachheit wegen, bloß die ganzen Stunden angegeben, deren Epoche durch das Zuſammenfallen des von dem Gnomon auf die Stufenordnung geworfenen Schattens mit den Stufenrändern bezeichnet wird. An der unteren Stufenfolge ſtellt die Grundlage auf der das Ganze ruht die, wie die obere, natürlich verkürzte weil unendliche, zwölfte Stundenſtufe dar. Von unten oder von oben ab auf den Gnomon zu, oder von dem Gnomon aus nach beiden Seiten hin gezählt, rechnet man natürlich bei dem zweiten Stufenrand eine (von dem Schatten durchlaufene) Stufe, bei dem dritten zwei u. ſ. w., und es ſtellen ſich immer richtig die zehn Stufen heraus, welche der Text erwähnt. Auch ſieht man leicht daß, wenn der Fuß des Sonnenzeigers nach Oſten gerichtet iſt, die Schattenlinie des Gnomon die ganze Stufenordnung während des, von dem Auf- und Untergange der Sonne eingeſchloſſenen Zeitraums eines natürlichen Tages hinunterläuft, ſie aber hinanläuft, wenn man den Fuß nach Weſten kehrt. In jenem Fall bezeichnet der oberſte Stufenrand die erſte und der untere die letzte jüdiſche halbe Tagesſtunde,*) in dieſem Fall findet das umgekehrte Verhältniß ſtatt. In der Regel pflegte man jedoch wohl den Sonnenzeiger mit dem Fuß nach Oſten aufzuſtellen, und in Uebereinſtimmung damit dürften die jüdiſchen Stunden an den entſprechenden Stufenrändern in die Stufen eingegraben geweſen ſein.

Kehren wir jetzt zur Betrachtung des Textes zurück. Es iſt Mittag, oder um die ſechste jüdiſche Stunde. Der Schatten war an der Stufenfolge des Ahas zehn Stufen hinabgeſchritten, und der letztere mußte alſo mit dem Fuß nach Oſten gekehrt geweſen ſein.

Nach der altjüdiſchen Anſicht welche, in der Ermangelung aſtronomiſcher Hülfsmittel, auf dem bloßen Schein der Dinge

*) Man wolle ſich erinnern daß die Hebräer ihre Tagesſtunden von Sonnenaufgang an zählten, ſo daß der eigentliche Mittag ſtets auf die ſechste Stunde fiel.

begründet war, „weilte" die Sonne während des einstündigen Mittags der Hebräer „in der Mitte des Himmels" d. h. sie verzögerte ihren Lauf fast bis zum Stillestehen (man vgl. die Abhandl. über das „Wunder Josua's"). Um eben diese Zeit nun giebt Jesaia dem kranken Könige die Wahl zu bestimmen ob der Schatten die ferneren zehn Stufen hinab zugehen habe, (wie es bei der obigen Stellung des Sonnenzeigers geschehen sein würde); oder ob er wolle daß er (dieselben) zehn Stufen wieder hinansteige. Hiskia sprach den letzteren Wunsch aus. Jesaia hatte also nur den Fuß der Stufenordnung nach Westen zu richten, und der König mußte finden, daß der Schatten wirklich seinem Verlangen Folge leistete und dieselben zehn Stufen, welche er hinabgegangen war, wiederum hinanstieg.

So wäre denn eine natürliche aus den Angaben der Schrift selbst gezogene, und folglich eben so vollkommen mit dem göttlichen Worte als mit der Vernunft übereinstimmende Erklärung des hier besprochenen vermeintlichen Wunders gegeben — eine Erklärung so einfacher und, ich wage zu glauben in jedem Sinne treffender Natur, daß ihre Wahrheit in keinem vorurtheilsfreien Gemüth einen Zweifel aufkommen lassen dürfte. Nur zweierlei Einwendungen dagegen halte ich für möglich. Von dem Standpunkte unsrer jetzigen Kenntnisse und gewohnten Anschauungen aus mag man eben an der naturwissenschaftlichen Unkenntniß, welche sie voraussetzt, Bedenken tragen; und, die Anwendung eines derartigen Mittels, wird man vielleicht noch dringender geltend machen, würde der Gottheit wie des Propheten unwürdig gewesen sein. Dem ersteren Bedenken kann ich nichts Schlagenderes entgegensetzen, als die eigenen Worte des Königs Hiskia: „Es ist dem Schatten ein Leichtes zehn Stufen hinabzusteigen; nein, daß er zehn Stufen wieder hinansteige!" Sie bezeichnen getreu den Standpunkt seines Wissens und, von der jüdischen Nation im Allgemeinen gesprochen, den seiner Zeit in solchen Dingen; daß aber die Gottheit Selbst hier nicht unmittelbar thätig war, sondern Jesaia bloß im Namen des Herrn, aus eigenem Urtheil handelte, habe ich bereits auf biblischem Grunde bei der Erläuterung des Textes dargethan. Und auch des Propheten kann ich das von

ihm angewandte Mittel nicht für unwürdig halten. Allerdings möchte dies schwer zu läugnen sein, hätte Jesaia, wie Berger meinte, eine gewisse Vorrichtung an der Sonnenuhr angebracht: doch ist wie wir gesehen haben davon keine Rede. Vielmehr muß sich die Stufenordnung des Ahas wenigstens vom Morgen an in dem Gemache des Königs befunden haben. Der glückliche Wendepunkt in seiner Krankheit war eben durch den Propheten herbeigeführt worden; um sein Leben zu sichern aber that ihm jetzt vor Allem Ruhe noth und, um ihm diese zu verschaffen, die moralische Selbstüberzeugung von seiner unfehlbaren Genesung. Ungläubig, verlangte er ein äußeres „Zeichen" dafür; der Sonnenzeiger des Ahas zog, vielleicht eben in diesem Augenblicke erst, die Blicke Jesaia's auf sich, und er ergriff das sich ihm darbietende Mittel um dem Begehren des kranken Königes zu willfahren und ihm jene für die Erhaltung seines Lebens so unerläßliche Ueberzeugung einzuflößen. Wer möchte sich vermessen eine solche Handlung, vom richtigen Gesichtspunkt aus betrachtet, als des Propheten unwürdig zu bezeichnen? Und so glaube ich denn, auf streng-schriftlichem Grunde fußend, meine Erklärung dieses vermeintlichen Jesaiaschen „Wunders" der kritischen Prüfung der Theologen getrost anheimgeben zu dürfen.

Elias und die Raben.

Die Uebertragungen der heil. Schrift schließen, es läßt sich nicht läugnen, manche sinnlose Entstellungen des Grundtextes ein, welche von den Frömmlern als Worte Gottes hingenommen, von den Spöttern als kindische Mährchen betrachtet und mit Achselzucken dem Unverstand oder der Leichtgläubigkeit der „guten" biblischen Verfasser aufgebürdet werden. Da thut es denn Noth, daß der Glaube, durch die Vernunft und die Wissenschaft geleitet, zwischen die falschen Extreme trete und sie vermittele.

Um die allgemeine Wahrheit dieser Betrachtung durch ein besonderes Beispiel zu erläutern, schlagen wir das erste Buch der Könige auf, wo es nach der Uebersetzung Luther's Kap. 17, 2—10. also heißt:

2. Und das Wort des Herrn kam zu ihm (Elias) und sprach: 3. Gehe weg von hinnen, und wende dich gegen Morgen, und verbirg' dich am Bach Crith, der gegen den Jordan fließt, 4. und sollst vom Bach trinken, und ich habe den Raben geboten, daß sie dich daselbst sollen versorgen. 5. Er aber ging hin nnd that nach dem Wort des Herrn, und ging weg, und setzte sich am Bach Crith, der gegen den Jordan fließt. 6. Und die Raben brachten ihm Brod und Fleisch des Morgens und des Abends, und er trank des Bachs.

7. Und es geschah nach etlichen Tagen, daß der Bach vertrocknete, denn es war kein Regen im Lande. 8. Da kam das Wort des Herrn zu ihm und sprach: 9. Mache dich auf und gehe gen Zarpath, welche bei Zidon liegt, und bleibe daselbst; denn ich habe daselbst einer Wittwe geboten, daß sie dich versorge. 10. Und er machte sich auf und ging gen Zarpath.

Alles was ſelbſt neuere Kritiker an dieſer, freilich mit den LXX. und der Vulgata übereinſtimmenden Uebertragung auszuſetzen gefunden haben, beſchränkt ſich auf einige Berichtigungen und Ergänzungen in Nebendingen. Den außerordentlichen, wahrhaft mythenhaften Zug derſelben bekräftigen ſie hingegen ohne Ausnahme. So hat man denn auch in eben dieſem Zuge einerſeits ein Wunder, andrerſeits eine Fabel erkannt; während eine dritte Anſicht entweder an Asraben dachte, denen der Prophet ihren Raub abgejagt haben ſoll (!), oder die Raben, ערבים, in verkappte Engel,*) herumreiſende Kaufleute, Araber oder Bewohner einer benachbarten Stadt Oreb oder Orbo verwandelte (!), (vgl. Winer, Realwört. Art. Elias). In Beziehung auf die letztere „faſt lächerlich erſcheinende Vermuthung" ſchreibt dagegen ein engliſcher Gelehrter, Dr. Tregelles (der kritiſche Bearbeiter des N. T. und Kämpe der buchſtäblichen Inſpirationslehre) in dem Journal of Sacred Literature for April 1850., an deſſen Herausgeber Dr. Kitto: „Ich erinnere mich noch wie man vor zwanzig Jahren oder länger die Ernährung des Elias durch Raben hinwegzuerklären pflegte: Araber oder Bewohner von Orbo, Alles nahm man lieber an als daß man ein Wunder eingeräumt hätte. Oft hat man über mich gelächelt, weil ich an eine ſo veraltete Idee wie dieſes Wunder feſthielt. Jetzt höre ich ſelten von jenen Argumenten um das Wunderbare aus der Erzählung zu entfernen; nur wenige Schriftſteller halten ſich daran und Kritiker kehren zu der alten Anſicht zurück. Sie ſelbſt haben in Ihrer „Illuſtrirten Bibel" (mit andern Kritikern) gezeigt, daß alle Einwürfe gegen die Annahme eines Wunders in dieſem Falle durchaus nichtig ſind."

*) Man vgl. Saurin, Discours historiques, critiques etc. sur les évènements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau-Testament (à la Haye 1728—39. 6 vol. in fol.) tom. III. p. 224—51., wo die älteren Meinungen überhaupt, ausführlich beſprochen ſind. Jede Abhandlung iſt durch einen ſchöngeſtochenen Kupferſtich geſchmückt. Der unſrige ſtellt Elias, mit einem ſchäumenden Bach zu ſeinen Füßen, in einer felſigen Landſchaft dar, wie er den Kopf auf eine Hand geſtützt, die andere läſſig einem herbeifliegenden Raabenpaar entgegenſtreckt, von denen der eine ihm ein Brod, der andere ein Rippenſtück Fleiſch im Becken zuträgt.

Zwar steht mir das genannte Werk nicht zu Gebote; kein Argument aber, keine Erklärung dürfte den Alles niederwiegenden Einwurf gegen die darin vertheidigte Annahme, welche die biblische Erzählung selbst V. 7ff. dagegen erhebt, hinwegzuräumen vermögen. Mag man noch so leicht die Stimme der Vernunft in der eigenen Brust durch frömmelnde Sophistik übertäuben, mag man noch so kühn die Handlungen Gottes dem winzigen Maaßstab eigener Beschränktheit unterwerfen: niemals wird man den Menschenglauben an das vollkommene Wesen des Ewigen überreden daß das göttliche Wunder je in der Gestalt solcher Halbheit, solchen Flickwerks aufgetreten sei oder auftreten könne, wie es die Erhaltung des Propheten Elias zur Zeit der hier in Rede stehenden Hungersnoth, als ein Wunder betrachtet, bedingen würde. Doch will ich mich von jenen der Gottheit wie der Menschheit unwürdigen Anschauungen abwenden, und fragen was der Grundtext unsrer Stelle denn in Wahrheit aussage. Seine Sprache ist einfach wie sie es nur sein kann. Hier folgt er, von einer Uebersetzung und einigen erklärenden Worten begleitet.

(2) וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלָיו לֵאמֹר:
(3) לֵךְ מִזֶּה וּפָנִיתָ לְךָ קֵדְמָה
וְנִסְתַּרְתָּ בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל־
פְּנֵי הַיַּרְדֵּן: (4) וְהָיָה מֵהַנַּחַל תִּשְׁתֶּה
וְאֶת־הָעֹרְבִים צִוִּיתִי לְכַלְכֶּלְךָ שָׁם:
(5) וַיֵּלֶךְ וַיַּעַשׂ כִּדְבַר יְהוָה וַיֵּלֶךְ
וַיֵּשֶׁב בְּנַחַל כְּרִית אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי
הַיַּרְדֵּן: (6) וְהָעֹרְבִים מְבִיאִים לוֹ
לֶחֶם וּבָשָׂר בַּבֹּקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר
בָּעֶרֶב וּמִן־הַנַּחַל יִשְׁתֶּה:

Und es erging an ihn (Elias) die Weisung des Herrn: „Ziehe fort von hier und wende dich gegen Morgen, und suche Erhaltung am Bache Kerith, welcher oben am Jordan fließt. Da magst du trinken aus dem Bache und Raben habe ich dahin bestellt für deinen Unterhalt.“ Und er ging hin und befolgte die Weisung des Herrn, und nahm seinen Aufenthalt am Bache Kerith, welcher oben am Jordan fließt: und die eintreffenden Raben waren ihm Brod und Fleisch des Morgens, und Brod und Fleisch des Abends, und er trank aus dem Bache.

V. 2. וַיְהִי וגו׳] Wie die Propheten, nach der jüdischen Ansicht unter dem unmittelbaren Einfluß der Gottheit standen, so dachte man sich auch ihre Handlungen und Entschlüsse als Wirkungen eben dieses Einflusses und stellte sie, besonders in theokratischen Schriften, in entsprechender Weise dar. In den Büchern des A. T. finden wir deshalb das subjektive Ergeh-

niß ihrer eigenen Ueberlegung als den objektiven Befehl Gottes aufgefaßt; und die Worte unsrer Stelle in einem andern Sinne zu nehmen, würde den Geist des Hebraismus in einer seiner hervorragendsten und wichtigsten Eigenthümlichkeiten verkennen heißen.

V. 3. וְנִסְתַּרְתָּ] Das Verb hat allerdings die Bedeutung sich verbergen wie Luther übersetzt, doch mit dem Nebenbegriff sich zur Erhaltung seines Lebens verbergen, daher trop. „sich schirmen", „Schutz" oder „Erhaltung suchen" wie hier. Thenius (die Bücher der Könige erklärt, S. 216.) hat den sonderbaren Gedanken, daß dem Propheten „ein nicht so leicht aufzufindender Versteck" von Gott angewiesen wäre um „andringende Bitten unmöglich zu machen". (!) Auch kann ich seine Ansicht über die Bedeutung von

עַל־פְּנֵי] an dieser Stelle nicht theilen, obschon Ewald, de Wette u. A. sie ebenfalls unterstützen, denn soll der Uebersetzung östlich, morgenwärts vom Jordan, nicht jede lokale Halt abgehen, so ist sie nur unter der Voraussetzung zulässig, daß es einen zweiten gleichnamigen Bach westlich von jenem Flusse gegeben habe; und darüber wissen wir nichts. Der Zweck des Verfassers ist augenscheinlich der einer genaueren Ortsangabe. Wir dürften uns daher am sichersten durch die Folge der Erzählung V. 7—10. leiten lassen, und nach ihr haben wir den Bach Kerith wohl ohne Zweifel in einer nicht gar großen Entfernung von Sarepta zu suchen. Dann wäre unser Ausdruck aber offenbar, im Gegensatz zu der Hinterseite oder der Ausmündung, in der Bedeutung an der Vorderseite d. h. in der Nähe der Quellen des Jordan zu fassen, und diese Erklärung möchte ich überhaupt für die annehmbarste halten. Daß sie nicht mit dem vorhergehenden קֶדְמָה streitet, glaube ich kaum erwähnen zu brauchen.

V. 6. וְהָעֹרְבִים מְבִיאִים לוֹ וגו׳] Gesenius (Gram. §. 131.) sagt über den Gebrauch des Partizip: „Die einzige vorhandene Form des Part. hat die Bedeutung aller Tempora" und „sofern das Partiz. für das Verbum finitum als Praedicat des Satzes steht, bezeichnet es a. am häufigsten das Präsens" u. s. w. Nichts, glaube ich, kann

irriger sein als diese Ansicht. Schon daß das Partizip in Verbindung mit יֵשׁ und הָיָה vorkömmt — eine Verbindung, welcher die Karakteristik des Ursprünglichen eigen ist — beweis't einestheils ihre Unrichtigkeit, anderntheils daß, wo das Partizip dem spätern Sprachgebrauch zufolge ohne die gedachten Hülfsverben erscheint, die letzteren als Ellipsen und in den von der Verbindung der Rede geforderten Zeiten zu ergänzen sind.*) Als Folge dieses Verhältnisses aber bedingt der Gebrauch des Partizip in dem gedachten Sinne (des verb. fin.) stets die persönliche Gegenwart des Aussagenden bei der ausgesagten Handlung, in so fern die Rede einen historischen Karakter trägt; ist sie dagegen allgemein betrachtender Natur, so verwandelt sich jene Bedingung in die der absoluten Dauer der beschriebenen Thätigkeit (z. B. Kohel. 1, 4. 7.). Gesenius hat übrigens in sehr vielen Fällen das Partizip irrthümlich im Sinn des Verb. fin. aufgefaßt z. B. Jes. 14, 17. (hier wohl in Folge der falschen Punktation des Textes), 1 Mos. 27, 33. u. a. O.

Es drückt das Partizip mit ergänztem הָיָה somit ohne Ausnahme die Gegenwart des Aussagenden bei der stattgefundenen oder eine bis in die Epoche des Aussagens fortdauernde Handlung oder Thätigkeit aus, und wo diese Bedingung nicht erfüllt wird, kömmt dem Partizip nicht die Geltung des Verb. finit. zu. Wir können deshalb auch unsern Satz nicht „und die Raben waren ihm bringend" übersetzen, weil der Aussagende nicht bei der ausgesagten Handlung gegenwärtig war, sondern müssen מְבִיאִים als reines Partizip nehmen, es mit dem Substantiv verbinden und, הָיָה in der 3 Pers. Plur. vor לוֹ ergänzend (wie dies so sehr häufig vorkömmt), übersetzen: „und die Raben waren ihm (dienten ihm als) Brod und Fleisch" u. s. w., in andern Worten: sie waren seine einzige Nahrung. Dies ist der einfache, klare, grammatisch allein zulässige Sinn des Textes, und selbst wollte man meine Ansicht

*) So übersetzt Gesenius selbst a. a. O. Hiob. 1, 16: „noch (war) der Eine redend, da kam der Andere"; „Siehe, du (bist) schwanger" u. s. w.

über den Gebrauch des hebr. Partizip nicht gelten laſſen, würde der Sinn ſelbſt doch nicht im entfernteſten dadurch beeinträchtigt werden; denn daß meine Uebertragung, ohne Rückſicht auf jene Meinung zuläſſig iſt, geſtattet keine Frage, daß aber nur dann ein Wunder in der bibliſchen Erzählung anerkannt werden darf, wenn ſie jeder natürlichen Erklärung Trotz bietet, iſt ein eben ſo wenig fraglicher kritiſcher Grundſatz.

Statt, daß Elias alſo durch die Vermittelung von Raben genährt wurde, nährte er ſich, während einer kurzen Friſt am Bache Kerith, in deſſen Nähe es ihm vermuthlich bekannt war daß dieſe Vögel ſich einzufinden pflegten, von Raben — eine nahe liegende Auffaſſung aus der die natürliche Wahrheit eben ſo überzeugend hervortritt, wie ſich in jene das ſinnloſe Wunder zweifelhaft verhüllte.*) Der Grundtext weiß nichts von einem ſolchen Wunder, und wenn es ein ſchlagendes Beiſpiel giebt, wie behutſam man ſein ſollte in der heil. Schrift eine ſcheinbare, mit dem vollkommenen Weſen des Schöpfers und der reinen menſchlichen Vernunft, in der es ſich wiederſpiegelt, unverſöhnliche Thatſache, als eine göttliche Wahrheit anzuerkennen, ſo möchte ich die bisherige Deutung des beſprochenen Textes und die irrthümliche Anerkennung der „wunderbaren" Ernährung des Propheten Elias durch Raben als eine bibliſche Darſtellung, für ein ſolches Beiſpiel halten.

*) Nach Lev. 11, 15. und Deut. 14, 14. gehörte der Rabe zwar zu den unreinen Vögeln, doch dürfte man dies, der Hungersnoth beſonders aber der göttlichen Weiſung gegenüber ſchwerlich als einen Einwand gegen meine Erklärung geltend machen wollen.

Ueber die Bedeutung von עוֹד.

Ein sprachliches Element von anerkannter Wichtigkeit, wie die Partikeln im Allgemeinen bilden, hängt von der Auffassung des hebräischen Ausdruckes עוֹד im Besonderen, das richtige Verständniß so mancher bedeutungsvollen Stelle des Alten Testamentes ab, daß es mir gestattet sein möge das, von der seitherigen Ansicht wesentlich abweichende Ergebniß meiner Untersuchung über die wirkliche Geltung dieses Wortes, dem Leser zur Beurtheilung vorzulegen.

Schon Augustin sagt: Si nemo ex me quaereat quid sit tempus, scio; si quaerenti explicare velim, nescio (Conf. II. 14.); und noch jetzt dürfte es wenige Sprachlaute geben, welche häufiger angewandt und, wenn auch dunkel gefühlt, seltener klar begriffen werden, als der der Zeit. Hier genügt es jedoch hervorzuheben, wie auch Laplace und nach ihm Ideler andeuteten, daß eine Folge (d. h. eine Wiederholung) regelmäßig wiederkehrender Naturerscheinungen die Grundidee ist, welche sich an den Ausdruck knüpft, und daß der abstrakte Begriff, den wir gewohnt sind damit zu verbinden, dem hohen Alterthume durchaus fremd war. Nach dieser Vorbemerkung darf ich meine Ansicht über die wahre Bedeutung von עוֹד in die folgende allgemeine Regel zusammenfassen.

Der hebräische Ausdruck עוֹד, ursprünglich Subst. Zeit im Sinne der Folge; abgeleitet Adv. in der Folge, darauf; und verwandelt Conjunct. in Folge (mit folg. Genitiv), weil, kömmt im A. T. unter diesen drei Formen vor, und zwar: A. in der Mitte eines Satzes 1) als ursprüngliches später in ein Adv. übergegangenes Substant. in accus. in der Bedeutung derzeit (der Zeit), damals; zu eben der Zeit, sogleich; (mit

hinzugedachtem אֲשֶׁר) zur Zeit wo, wann; 2) mit Präpoſ. מֵאָז und einmal מֵרְאָז, in der Bedeutung a) von der Zeit an (daß), ſobald (als), ſeitdem, ſeit; b) (hier auch zu Ende einer Periode) von (alter) Zeit an, von Ewigkeit, von Alters her, von Anfang an; B. zu Anfange einer Periode und in Beziehung auf das Vorhergehende, als Adverb in der Bedeutung darauf, darnach, da, dann, indem es entweder 1) einen rein-hiſtoriſchen Fortſchritt der Handlung, oder 2) einen Fortſchritt der Handlung als die moraliſche Wirkung des Frühererzählten einleitet; und C. in der Mitte eines Haupt- und zu Anfange eines Nachſatzes, in Beziehung auf das Folgende, als Konjunkt. in der Bedeutung in Folge (mit folg. Genit.), weil, denn, indem es einen Rückſchritt der Handlung einführt, wo von wirklichen, hiſtoriſchen Ereigniſſen die Rede iſt, und nur wann gewünſchte, eingebildete oder von gewiſſen Bedingungen abhängige Umſtände in Frage ſtehen, ſich auch auf die Zukunft bezieht.

Anm. 1. Wenn אִם als Konjunkt., nach vorhergegangener Negation als Wiederholung von כִּי erſcheint, wie z. B. Joſua 22, 31., oder von אֲשֶׁר, wie z. B. Pſ. 69, 5., iſt es ſondern zu überſetzen.

Anm. 2. Wenn אִם als Konjunkt. emphatiſch erklärend vorkömmt, wie 2 Moſ. 15, 15; Richt. 5, 14. u. a. O., iſt es durch ja auszudrücken; und eben ſo mag es an einzelnen Stellen übertragen werden, wo es nach vorangegangenem כִּי, als emphatiſche Wiederholung dieſes Partikels, in deſſen Platz tritt, wie Hiob 3, 13. u. a. O.

Anm. 3. Wenn אִם als Konjunkt. (und ebenſo אִלּוּ Pſ. 124, 3—5.) von einem vorausgegangenen Konditional-partikel abhängig iſt, und folglich eine Apodoſis einleitet, wie 2 Sam. 2, 27; 19, 7. u. a. O., nimmt es die Geltung unſeres ſo an.

Anm. 4. Wenn אִם als Konjunkt. auf eine negative Frage im erklärend-bejahenden Sinne folgt, iſt es doch mit vorangeſchicktem Verb zu überſetzen.

Man sieht, wie scharf die an seine Stellung im Redesatze geknüpfte Bedeutung von אָז hier gezeichnet, und wie einfach und ausnahmslos die Regel ist, welche sie bestimmt. Zur weitern Erklärung der letztern reichen wenige Worte hin.

Ueber den ursprünglichen Nominalwerth von אָז kann kein Zweifel obwalten (Gesen. Handw. sub voce), und das Wort den adverb. primit. beizuzählen (Gesen. Gram. §. 98, 1.) ist jedenfalls unzulässig, auch wenn man es nicht für richtiger halten möchte es in den sämmtlichen unter A. aufgeführten Fällen vielmehr noch als Subst ant. zu betrachten. Ein paar Male, z. B. 3 Mos. 26, 41. und 1 Sam. 20, 12., könnte es, in Beziehung auf diese Fälle, zwar scheinen als ob sie unter B 2. zu klassifiziren seien, und die aufgestellte Regel hier also eine Ausnahme zuließe; indeß ist dies eben nur scheinbar, indem אָז dort in Wirklichkeit die Bedeutung zu eben derselben Zeit d. h. sogleich trägt.

Als reines Adverb führt אָז, wie gesagt, stets einen Fortschritt der Handlung ein, wobei jedoch das Intervall zwischen dieser und der vorhergehenden, zu der das Partikel in Beziehung steht, natürlich sehr schwankt, und bald von so großer, bald von so geringer Dauer ist, daß es im erstern Falle darnach, im letztern da oder dann übersetzt werden muß. Auch wenn der eingeführten Handlung der Karakter einer moralischen Wirkung eigen ist, wird diesen Ausdrücken, wie im Hebräischen, schon durch die bloße Verbindung der Erzählung der entsprechende Sinn geliehen.

Die Verwandlung des Adverbs in eine Konjunktion, durch die Anwendung von אָז auf einen folgenden, von seiner Beziehung zu einem vorhergehenden Redesatz ab, erklärt sich, wenn wir den dem ursprünglichen Nomen zu Grunde liegenden Begriff in's Auge fassen, von selbst; und überdies bieten unsre entsprechenden Ausdrücke in der Folge, in Folge (mit folg. Genit.) eine so vollkommene Analogie dazu dar, daß ich es für überflüssig halte auf ähnliche Analogien, welche die meisten andern Sprachen aufzuweisen haben, hinzudeuten. Das nur verdient noch bemerkt zu werden, daß sich von der anfänglichen allgemeinen Grundidee der Zeit, als einer Wie-

derholung gewiſſer Einheiten, überall Spuren vorfinden. So vergleicht Geſenius (Handwört. sub voce עֵת) den hebräiſchen Ausdruck עִתִּים רַבּוֹת, viele Male, unter Hinweiſung auf das aram. זִמְנִין, Zeit, Mal, mit dem engliſchen many times; und dieſe kurze Zuſammenſtellung ſchon genügt um uns zu überzeugen, daß unſer dermalen (der Malen) auf's ſtrengſte dem hebräiſchen אֲ als Subst. in accus. entſpricht, und beide Ausdrücke demſelben Begriff entſprungen ſind.

Uebrigens wird, um zu אֲ als Konjunktion zurückzukehren, deſſen kauſale Geltung noch dadurch bezeugt, daß es in den, in Anm. 1 und 2 angeführten Fällen geradezu für כִּי im gleichen Sinne geſetzt iſt, und כִּי auf ganz dieſelbe Weiſe, wo es unter Abhängigkeit von einem vorangegangenen Konditionalpartikel eine Apodoſis einführt, als Zeichen des Nachſatzes ſteht, wie אֲ an den in Anm. 3 bezeichneten Stellen es thut. Geſenius (Handwört. sub voce כִּי B. 5.) erklärt „dieſen mit Unrecht bezweifelten Gebrauch von כִּי" auf eine, wie es mir ſcheint, nicht allein ungenügende, ſondern auch irrige Weiſe, inſofern כִּי ja urſprünglich ein pron. relat. war, und wohl in der Bedeutung indem (in dem) einen Zuſtand und deſſen Dauer, niemals aber einen Zeitpunkt und deſſen Folge ausdrückt. In der That kann ihm die Geltung eines Zeitpartikels mit Recht nicht zuerkannt werden, und noch weniger ſchließt ſich, wie Geſenius meinte, כִּי als Zeichen des Nachſatzes an deſſen angenommene Zeitbedeutung an. Vielmehr ſpringt die Erklärung des fraglichen Gebrauches ſowohl von אֲ als von כִּי, in ihrer Eigenſchaft als Kauſalpartikel, leicht in die Augen. Die Konditionalkonſtruktion ſetzt nemlich einen der Wirklichkeit entgegengeſetzten Fall voraus und kehrt ſo die natürliche Satzbildung um. Es würde z. B. die Stelle Pſ. 119, 92., nach Luther's Ueberſetzung: „Wo dein Geſetz nicht mein Troſt geweſen wäre, ſo wäre ich vergangen in meinem Elend", in unkonditioneller Rede lauten: „Ich bin nicht vergangen in meinem Elend, weil Dein Geſetz mein Troſt war"; und ſo erklärt ſich der beſprochene Gebrauch aus der Natur der erſte-

ren Satzbildung verglichen mit der letzteren, auf eine unverkennbare Weise.

Ich habe den Ausdruck אָז, einschließlich der Form מֵאָז und אֲזַי, 142 Male im A. T. vorgefunden, und wenn es auch wahrscheinlich ist, daß ich ihn hin und wieder übersehen haben mag, so können solche Stellen doch nicht zahlreich genug sein, um auf das Ergebniß meiner Untersuchung einzuwirken. Die sämmtlichen Stellen fallen unter die drei aufgestellten Hauptrubriken, wie folgt: **A.** 1 Mos. 12, 6; 13, 7; 39, 5; 2 Mos. 4, 10; 5, 23; 9, 24; 12, 48; 3 Mos. 26, 41 (zweimal); 5 Mos. 29, 19; Josua 1, 8 (zweimal); 14, 10; 14, 11; Richter 5, 8; Ruth 2, 7; 1 Sam. 20, 12; 2 Sam. 5. 24 (das zweite mal); 15, 34; 23, 14 (zweimal); 1 Chron. 11, 16 (zweimal); Hiob. 11, 15; 22, 26; 38, 21; Ps. 76, 8; Sprüche 8, 22; Jesa. 14, 8; 16, 13; 44, 8; 45, 21; 48, 3; 48, 5; 48, 7; 48, 8; Jerem. 11, 15; 22, 22; 44, 18; Hosea 2, 9; Zeph. 3, 9; 3, 11. **B.** 1 Mos. 24, 41; 2 Mos. 12, 44; 15, 1; 3 Mos. 26, 34 (zweimal); 4 Mos. 21, 17; 5 Mos. 4, 41; Josua 8, 30; 10, 33; 20, 6; 22, 1; Richter 8, 3; 13, 21; 1 Sam. 6, 3; 2 Sam. 5, 24 (das erste mal); 21, 17; 21, 18; 1 Kön. 3, 16; 8, 1; 8, 12; 9, 11; 16, 21; 2 Kön. 8, 22; 12, 18; 13, 19; 14, 8; 15, 16; 16, 5; 1 Chron. 15, 2; 16, 7; 20, 4; 2 Chron. 5, 2; 6, 1; 8, 12; 8, 17; 21, 10; Hiob. 13, 20; Ps. 51, 21 (zweimal); Sprüche 1, 28; 2, 5; 2, 9; 3, 23; Jesa. 33, 23; 35, 5; 35, 6; 41, 1; 58, 8; 58, 9; 58, 14; 60, 5; Jerem. 31, 13; Micha 3, 4; Maleachi 3, 16. **C.** 1 Mos. 4, 26; 49, 4; 2 Mos. 4, 26; 15, 15; Josua 10, 12; 22, 31; Richter 5, 11; 5, 13; 5, 19; 5, 22; 2 Sam. 2, 27; 19, 7; 1 Kön. 9, 24; 11, 7; 22, 50; 2 Kön. 5, 3; 1 Chron, 16, 33; 22, 13; 2 Chron. 24, 17; Hiob. 3, 13; 9, 31; 28, 27; 33, 16; Ps. 2, 5; 19, 14; 40, 7; 40, 8; 56, 10; 69, 5; 89, 20; 96, 12; 119, 6; 119, 92; 124, 3; 124, 4; 124, 5; 126, 2 (zweimal); Sprüche 20, 14; Pred. 2, 15; Hohe Lied. 8, 10; Jerem. 11, 18; 22, 15; 22, 16; Hesek. 32, 14; Habak. 1, 11.

Es bleibt mir jetzt nur noch übrig diejenigen dieser Stellen, an denen אָז als Konjunktion vorkömmt, oder die eine

besondere Bemerkung verlangen, mit der Lutherschen und meiner eigenen Uebertragung zur Seite, hier folgen zu lassen, indem ich die gewöhnlichen Lesarten und Interpunktionen des Textes, wo ich davon abweiche, durch Klammern bezeichnen, und wo es Noth thut, ein paar Worte zur Erläuterung beifügen werde.

1 Mos. 4, 25—26.

וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת־
אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא
אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שָׁת־
[לִי] לוֹ אֱלֹהִים זֶרַע
אַחֵר תַּחַת הֶבֶל כִּי הָרָגוֹ
קָיִן: וּלְשֵׁת גַּם־הוּא יֻלַּד
־בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ
אֱנוֹשׁ אָז הוּחַל לִקְרֹא
בְּשֵׁם יְהוָה:

Adam erkannte abermal sein Weib, und sie gebar einen Sohn, den hieß sie Seth. Denn Gott hat mir (sprach sie) einen andern Saamen gesetzt für Habel, den Kain erwürget hat. Und Seth zeugete auch einen Sohn und hieß ihn Enos. Zu derselbigen Zeit fing man an zu predigen von des Herrn Namen.

Und Adam pflog abermals Umgang mit seinem Weibe, und sie gebar einen Sohn. Und er gab ihm den Namen Seth (in unsrer Sprache Ersatz) weil Gott ihm Ersatz verliehen hatte in einem andern Sprossen an Habel's Statt, den Kain erschlug. Und dem Seth, auch ihm ward ein Sohn geboren, und er nannte ihn Enos (in unsrer Sprache Schmerzensmensch), weil er in Schmerzen geboren ward auf sein Rufen zu dem Herrn.

Schwierig, ja unmöglich dürfte es sein für den vollen Sinn des Grundtextes dieser Stelle einen entsprechenden Ausdruck in unsrer Sprache zu finden. Luther's Uebertragung ist schon aus grammatischen Gründen durchaus unzulässig, während die Uebersetzung: „Damals fing man an den Namen des Herrn anzurufen" d. h. Gott zu verehren, noch dazu im Widerspruch mit 1 Mos. 4, 3—4. steht. Ob unser man in seinem allgemeinen Sinne hier, dem hebräischen Sprachgebrauch gemäß, durch die 3. Pers. Sing. ausgedrückt werden könne, oder nicht vielmehr zwingenderweise die Pluralform erheische, will ich dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls hat nur die erstere Meinung zu der irrigen Auffassung von הוּחַל als Hoph. von חָלַל statt von חוּל, geboren werden, mit dem Nebenbegriff in Schmerzen geboren werden, verleiten können, so augenscheinlich auch die letztere die richtige Bedeutung ist. Enos war, wie Adam, Mensch, insofern der eine das unmittelbare Geschöpf Gottes, der andere das mittelbare Geschöpf Seines durch das Flehen Seth's erregten Willens war; allein jener

Mensch war Adam, der vollkommene, im Ebenbilde Gottes geschaffene, dieser Enos, der gebrechliche, im Ebenbilde Adam's gezeugte Mensch (vgl. 1 Mos. 5, 3.), ein Sohn des Schmerzes als Folge der Sünde. So erklärt הוחל den Namen אֱנוֹשׁ auf dieselbe Weise wie Kap. 3, 20. der Name Eva, und oben V. 25. der Name Seth erklärt wurden. Der ursprüngliche Karakter der Lesart לו statt לי macht sich selbst geltend.*)

1 Mos. 24, 41.

אָז תִּנָּקֶה מֵאָלָתִי כִּי תָבוֹא אֶל־מִשְׁפַּחְתִּי וְאִם־לֹא יִתְּנוּ לָךְ וְהָיִיתָ נָקִי מֵאָלָתִי:	Alsdann sollst du meines Eides quitt sein, wenn du zu meiner Freundschaft kommst: geben sie dir sie nicht, so bist du meines Eides quitt.	Darauf sollst du des mir geschwornen Eides entbunden sein; ja, gehest du zu meinen Stammgenossen, auch wenn sie dir sie nicht geben, sollst du des mir geschworenen Eides entbunden sein.

1 Mos. 49, 3—4.

רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז [:] פַּחַז כַּמַּיִם אַל־תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי [עָלָה] עָלָה:	Ruben, mein erster Sohn, du bist meine Kraft und meine erste Macht, der Oberste im Opfer und der Oberste im Reich. Er fuhr leichtfertig dahin wie Wasser. Du sollst nicht der Oberste sein, denn du bist auf deines Vaters Lager gestiegen, daselbst hast du mein Bette besudelt mit dem Aufsteigen.	Ruben, mein Erstgeborner, du meine Stärke und der Erstling meiner Manneskraft, erhaben an Würde und erhaben an Glanz, wirst du, unenthaltsam wie Wasser, dich dennoch nicht erheben, weil du deines Vaters Bette bestiegen, weil du entweihet hast mein bestiegenes Lager.

Wie Luther, hat man überhaupt, wie es mir scheint, den wahren Sinn dieser Stelle gänzlich verfehlt. In dem Ausdruck פַּחַז liegt zugleich eine Andeutung der alle Schranken

*) Sörensen (Hist.-krit. Komm. zur Genesis, Kiel 1851. S. 50.) deutet diese Stelle so: „Eine Hauptveranlassung zur festen Ansiedlung (שֵׁת) giebt die Schwäche, welche das Suchen nach Schutz und das Streben nach Geselligkeit erzeugt: daher ist אֱנוֹשׁ zu einem Sohn des Schet gedichtet. Enosch der Schwache, Kranke ist ein Sohn der Wohnung und der festen Ansiedlung, die ihm Schutz und die Hülfeleistung seiner Nachbarn gewährt. Enosch der Schwache ist der erste, welcher sich an den mächtigen Jehova anschließt und Gott anruft." — Man vgl. die Anm. oben S. 188.

durchbrechenden Sinnlichkeit Rubens, welche ihn zu der gerügten Sünde drängte, und der Gegensatz zu יָתַר, indem die unenthaltsame, überströmende Natur des Wassers dessen selbstständige Erhebung unmöglich macht, und so ein treffliches Bild des Rubenschen Karakters liefert; wie sich denn ja auch die religiös-philosophische Idee daß jede schlechte Eigenschaft ihre Strafe in sich selber trägt, durch das ganze A. T. hindurchzieht.

2 Mos. 4, 25—26.

וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר	Da nahm Zipora einen	Da nahm Zipora ein
וַתִּכְרֹת אֶת־עָרְלַת בְּנָהּ	Stein und beschnitt ihrem	Messer und schnitt die Vor-
וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר	Sohne die Vorhaut, und	haut ihres Sohnes ab;
כִּי חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי:	rührete ihm seine Füße an	Und sie warf sie hin vor
וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ אָז אָמְרָה	und sprach: Du bist mir	seine Füße und sprach:
חֲתַן דָּמִים לַמּוּלוֹת:	ein Blutbräutigam. Da	„Ein blutiger Bündner bist
	ließ er von ihm ab. Sie	du mir." Und er ließ ab
	sprach aber Blutbräutigam	von ihm, weil sie sagte,
	um der Beschneidung willen.	„blutiger Bündner" in Be-
		ziehung auf die Beschnei-
		dung.

חָתָן in Verbindung mit der Pluralform דָּמִים wohl eigentlich blutgieriger Bündner.

2 Mos. 15, 14—15.

שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן	Da das die Völker hö-	Die Völker hören es und be-
חִיל אָחַז יֹשְׁבֵי פְלָשֶׁת:	reten, erbebten sie; Angst	ben: — Schrecken erfaßt die
אָז נִבְהֲלוּ אַלּוּפֵי אֱדוֹם	kam die Philister an. Da	Bewohner Philistäa's; —
אֵילֵי מוֹאָב יֹאחֲזֵמוֹ רָעַד	erschracken die Fürsten	Ja, es entsetzen sich die Für-
נָמֹגוּ כֹּל יֹשְׁבֵי כְנָעַן:	Edom's, Zittern kam die	sten Edom's, — Die Gewal-
	Gewaltigen Moab's an,	tigen Moab's befällt Zit-
	alle Einwohner Canaan's	tern, — Es erstarren alle
	wurden feig.	Bewohner Kenaan's.

Josua, 10, 33.

Man sehe die vorhergehende Abhandlung. Auch der nächsten Stelle habe ich nur zu gedenken um einer, wenn auch wenig begründeten Einwendung, daß אָז hier keinen Fortschritt der Handlung bezeichnen können, sondern sich nothwendigerweise auf die Vergangenheit beziehen müsse (Journ. of Sac. Lit. for July 1850.) zu begegnen. Lachisch ward nemlich schon am zweiten Tage der Belagerung, wir dürfen somit schließen, in einer

unvermuthet kurzen Zeit von Josua eingenommen. Darauf nun zog Horam, nachdem er von Geser aufgebrochen war bevor ihm der Fall von Lachisch hatte bekannt werden können, der letzteren Stadt zu Hülfe, traf jedoch zu spät für ihren Entsatz ein, und ward in einem ihm von Josua gelieferten Treffen selber geschlagen. Die Erzählung beobachtet also offenbar eine streng chronologische Folge.

Josua, 22, 31.

וַיֹּאמֶר פִּינְחָס ... הַיּוֹם יָדַעְנוּ כִּי־בְתוֹכֵנוּ יְהוָה אֲשֶׁר לֹא־מְעַלְתֶּם בַּיהוָה הַמַּעַל הַזֶּה אָז הִצַּלְתֶּם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִיַּד יְהוָה׃	Und Pinehas sprach ...: Heute erkennen wir, daß der Herr unter uns ist, daß ihr euch nicht an dem Herrn versündigt habt in dieser That. Nun habt ihr die Kinder Israel errettet aus der Hand des Herrn.	Und Pinehas sprach ...: Jetzt erkennen wir, daß der Herr mit uns ist, weil ihr euch nicht an dem Herrn durch eine solche Sünde versündiget, sondern die Kinder Israels bewahret habt vor der strafenden Hand des Herrn.

Ueber die Stellen Richter, 5, 11. 13. 19. 22. wolle man die oben aufgestellte allgemeine Regel, sowie den Text und den Kommentar des Deboraschen Triumpfliedes vergleichen.

2 Sam. 2, 27.

וַיֹּאמֶר יוֹאָב חַי הָאֱלֹהִים כִּי לוּלֵא דִבַּרְתָּ כִּי אָז מִן־הַבֹּקֶר נַעֲלָה הָעָם אִישׁ מֵאַחֲרֵי אָחִיו׃	Joab sprach: So wahr Gott lebt, hättest du heute morgen so gesagt, das Volk hätte ein Jeglicher von seinem Bruder abgelassen.	Da sprach Joab: So wahr Gott lebt, hättest du nicht geredet, so würde das Kriegsvolk nicht vor nächstem Morgen abberufen worden sein, ein Mann von der Verfolgung seines Bruders.

כִּי ist hier der bloßen Emphasis wegen vor אָז wiederholt, מִן־הַבֹּקֶר im Nach- zu einem vorhergehenden Konditionalsatz mit Negation, nicht schon (Meyer), sondern erst vom nächsten Morgen an, wofür wir, unserm Sprachgebrauch gemäß, nicht vor nächstem Morgen sagen, und deshalb auch die negative Form auf אִישׁ jeden Mann zu übertragen haben. נַעֲלָה, Niph. von עָלָה, weggeführt, hier abberufen werden, nemlich durch die Trompete V. 28.

2 Sam. 19, 7.

כִּי הַגַּדְתָּ הַיּוֹם כִּי אַיִן לְךָ שָׂרִים וַעֲבָדִים כִּי יָדַעְתִּי הַיּוֹם כִּי לֹא אַבְשָׁלוֹם חַי וְכֻלָּנוּ הַיּוֹם מֵתִים כִּי אָז יָשָׁר בְּעֵינֶיךָ׃

Denn du läſſeſt dich heute merken, daß dir's nicht gelegen iſt an den Hauptleuten und Knechten. Denn ich merke heute wohl, wenn dir nur Abſalom lebete, und wir heute Alle todt wären, das däuchte dir recht ſein.

Denn heute haſt du gezeiget, daß du weder Fürſten noch Diener achteſt; ja, heute habe ich wahrgenommen, daß, wäre Abſalon am Leben und wir Alle zur Stunde todt, ſo würde es eben recht in deinen Augen ſein.

Die uns faſt läſtig erſcheinende Wiederholung von כִּי hat, wie oben den größern Nachdruck (emph. expostul.) zum Zweck.

1 König, 9, 10—11.

וַיְהִי מִקְצֵה עֶשְׂרִים שָׁנָה אֲשֶׁר־בָּנָה שְׁלֹמֹה אֶת־שְׁנֵי הַבָּתִּים אֶת־בֵּית יְהוָה וְאֶת־בֵּית הַמֶּלֶךְ [:] חִירָם מֶלֶךְ־צֹר [נָשָׂא] נשׂי אֶת־שְׁלֹמֹה בַּעֲצֵי אֲרָזִים וּבַעֲצֵי בְרוֹשִׁים וּבַזָּהָב לְכָל־חֶפְצוֹ [:] אָז יִתֵּן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְחִירָם עֶשְׂרִים עִיר בְּאֶרֶץ הַגָּלִיל [:] וַיֵּצֵא חִירָם וגו׳

Da nun die zwanzig Jahre um waren, in welchen Salamo die zwei Häuſer bauete, des Herrn Haus und des Königes Haus; dazu Hiram der König zu Tyrus, Salamo Cedernbäume und Tannenbäume und Gold, nach all ſeinem Begehr brachte, da gab der König Salamo Hiram zwanzig Städte im Land Galiläa, und Hiram u. ſ. w.

Und nach Ablauf von zwanzig Jahren vollendete Salamo die beiden Gebäude, den Tempel des Herrn und den königlichen Pallaſt, indem Hiram, König von Tyrus, Salamo mit Cypreſſenholz und Tannenholz und Gold verſorgt hatte, ſo viel er deſſen nur begehrte. Darauf übermachte der König Salamo an Hiram zwanzig Städte im Lande Galiläa; und Hiram u. ſ. w.

1 König, 9, 24.

אַךְ בַּת־פַּרְעֹה עָלְתָה מֵעִיר דָּוִד אֶל־בֵּיתָהּ אֲשֶׁר בָּנָה־לָהּ אָז בָּנָה אֶת־הַמִּלּוֹא׃

Und die Tochter Pharaoh's zog heraus von der Stadt David's, in ihr Haus, das er für ſie gebauet hatte. Da baucte er auch Millo.

Pharao's Tochter aber zog aus der Stadt David's in den Pallaſt, welchen er [Salamo] ihr erbauet hatte: denn er baucte (den Pallaſt genannt) die Burg für ſie.

1 König, 11, 6—7.

וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וְלֹא מִלֵּא אַחֲרֵי

Und Salamo that das dem Herrn übel gefiel und folgete nicht gänzlich dem

Und Salamo verſündigte ſich in den Augen des Herrn, und wandelte dem

יְהוָה כְּדָוִד אָבִיו [:] אָז יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בָּמָה לִכְמוֹשׁ שִׁקֻּץ מוֹאָב בָּהָר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלִָם וּלְמֹלֶךְ שִׁקֻּץ בְּנֵי עַמּוֹן׃

Herrn wie sein Vater David. Da bauete Salamo eine Höhe Camos, dem Gräuel der Moabiter, auf dem Berge der vor Jerusalem liegt, und Moloch, dem Greuel der Ammoniter.

Herrn nicht nach, gleich seinem Vater David; denn Salamo errichtete eine Opferstätte dem Kamos, dem Götzen der Moabiter, auf dem Hügel, welcher Jerusalem gegenüber liegt, so wie auch dem Moloch, dem Götzen der Ammoniter.

1 König, 22, 49—50.

יְהוֹשָׁפָט עָשֵׂה אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ לָלֶכֶת אוֹפִירָה לָזָהָב וְלֹא הָלָךְ כִּי־נִשְׁבְּרָה אֳנִיּוֹת בְּעֶצְיוֹן גָּבֶר [:] אָז אָמַר אֲחַזְיָהוּ בֶּן־אַחְאָב אֶל־יְהוֹשָׁפָט יֵלְכוּ עֲבָדַי עִם־עֲבָדֶיךָ בָּאֳנִיּוֹת וְלֹא אָבָה יְהוֹשָׁפָט׃

Und Josaphat hatte Schiffe lassen machen auf's Meer, die in Ophir gehen sollten, Gold zu holen. Aber sie gingen nicht, denn sie wurden zerbrochen zu Ezion Geber. Dazumal sprach Ahasja, der Sohn Ahab's, zu Josaphat: Laß meine Knechte mit deinen Knechten in Schiffen fahren. Josaphat aber wollte nicht.

Und Josaphat rüstete Schiffe von Tarsis aus um nach Ophir um Gold zu fahren; doch gelangten sie nicht dahin, denn die Schiffe gingen bei Ezion Geber verloren, weil Ahasja, der Sohn Ahab's, zwar zu Josaphat gesagt hatte: „Laß meine Knechte mit deinen Knechten in den Schiffen gehen", Josaphat es aber nicht wollte.

עָשֵׂה nicht erbauen, sondern fertig (zur Abfahrt) machen lassen, ausrüsten. אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ nicht Tarsisschiffe, Schiffe einer gewissen Bauart, sondern zu Tarteſſus erbaute Schiffe. Die Ursache ihres Verlustes war, nach dem Text, der Eigenwille Josaphat's, welcher das Anerbieten Ahasja's ausschlug, und den Schiffen entweder keine hinreichende, oder keine genugsam erfahrene Mannschaft (vgl. Kap. 9, 27.) mitgab.

2 König, 5, 3.

וַתֹּאמֶר אֶל־גְּבִרְתָּהּ אַחֲלֵי אֲדֹנִי לִפְנֵי הַנָּבִיא אֲשֶׁר בְּשֹׁמְרוֹן אָז יֶאֱסֹף אֹתוֹ מִצָּרַעְתּוֹ׃

Die sprach zu ihrer Frau: Ach daß mein Herr wäre bei dem Propheten zu Samaria, der würde ihn von seinem Aussatz losmachen.

Und sie sprach zu ihrer Herrin: „Wollte Gott, daß mein Herr bei dem Propheten, der sich in Samaria aufhält, wäre:" denn er würde ihn befreien von seinem Aussatz.

Da die Bedeutung damals für אָז hier durchaus unzuläſſig iſt, ſo läßt man es mit Luther meiſtens ganz weg, während es in den folgenden Stellen bald und, bald einſt,

bald dann aber u. ſ. w., überſetzt wird. Ueberhaupt hat man das Partikel durchgehends mit regelloſer Willkühr behandelt. So zieht Luther daſſelbe wiederum an der Stelle:

1 Chron. 16, 7.

der gewöhnlichen Interpunktion gemäß, mit den Worten הַהוּא בַּיּוֹם zuſammen (welche doch offenbar den Schluß des vorhergehenden Verſes bilden, indem אָז als Adv. darauf einen neuen Satz eröffnet), und in jenen barbariſchen Pleonasmus hat das Sprachgefühl der Erklärer ſich zu fügen gewußt.

1 Chron. 16, 32—33.

יִרְעַם הַיָּם וּמְלוֹאוֹ יַעֲלֹץ הַשָּׂדֶה וְכָל־אֲשֶׁר בּוֹ [:] אָז יְרַנְּנוּ עֲצֵי הַיָּעַר מִלִּפְנֵי יְהוָה כִּי־בָא לִשְׁפּוֹט אֶת־הָאָרֶץ:	Das Meer brauſe, und was drinnen iſt, und das Feld ſei fröhlich, und alles was darauf iſt. Und laſſet jauchzen alle Bäume im Walde vor dem Herrn, denn er kommt zu richten die Erde.	Es rauſche das Meer und was es füllet, es freue ſich das Gefilde und Alles was ſich darauf regt; ja, es jauchzen die Bäume des Waldes vor dem Herrn: denn Er kommt zu richten die Erde.

1 Chron. 22, 12—13.

אַךְ יִתֶּן־לְךָ יְהוָה שֵׂכֶל וּבִינָה וְיַצִּוְךָ עַל־יִשְׂרָאֵל וְלִשְׁמוֹר אֶת־תּוֹרַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ [:] אָז תַּצְלִיחַ אִם־תִּשְׁמוֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־הַחֻקִּים וגו׳	Auch wird der Herr dir geben Klugheit und Verſtand und wird dir Israel befehlen, daß du halteſt das Geſetz des Herrn deines Gottes. Denn aber wirſt du glückſelig ſein, wenn du dich hältſt daß du thuſt nach den Geboten u. ſ. w.	Ja, es möge der Herr dir Einſicht und Verſtand geben, und dir Iſrael und die Beobachtung des Geſetzes Gottes deines Herrn anbefohlen ſein laſſen: denn du wirſt Gedeihen haben, wenn du dich hältſt an die Gebote u. ſ. w.

2 Chron. 24, 17.

וְאַחֲרֵי מוֹת מוֹת יְהוֹיָדָע בָּאוּ שָׂרֵי יְהוּדָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לַמֶּלֶךְ אָז שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֲלֵיהֶם:	Und nach dem Tode Jojada, kamen die Oberſten in Juda, und beteten den König an, da gehorchte ihnen der König.	Nach dem Tode Jojada's aber kamen die Fürſten Juda's und bezeugten dem Könige ihre Ehrfurcht, denn der König lieh ihnen ein williges Ohr.

Hiob, 3, 11—14.

לָמָּה לֹא מֵרֶחֶם אָמוּת מִבֶּטֶן יָצָאתִי ... כִּי־עַתָּה	Warum bin ich nicht geſtorben von Mutterleibe an? ... So läge ich doch	Warum ſtarb ich nicht ſchon im Mutterleibe? ... denn jetzt würde ich ruhen

שָׁכַבְתִּי וְאָשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי [:] עִם־ מְלָכִים וְיֹעֲצֵי אֶרֶץ הַבֹּנִים חֳרָבוֹת לָמוֹ וגו׳	nun und wäre stille, schliefe und hätte Ruhe mit den Königen und Rathsherren auf Erden, die das Wüste bauen u. s. w.	und rasten; ich würde schlummern den Todesschlummer, ja, meine Ruheſtätte würde die der Könige und Regierer der Erde ſein, welche ſich — Schutthaufen zu Monumenten errichten.

Schwierig wie es immer iſt den tiefen, moraliſch-philoſophiſchen Sinn des Buches Hiob richtig zu erfaſſen, möchte ich es manchmal für unmöglich halten ihm in unſrer Sprache einen wort- oder auch nur ſinn-getreuen Ausdruck zu leihen. So z. B. dürfte der folgende V. 15., wegen des Doppelſinnes von זָהָב Gold und Geſundheit, מָלֵא, aufüllen und die Lebensfriſt zu Ende bringen, בַּיִת, Haus und Inneres, כֶּסֶף Silber und Tod, jeder Ueberſetzungskunſt, ſelbſt der eines Rückert trotzen. עִם drückt, oben, den Begriff des gleichen Schickſals aus, welcher durch ein mattes wie gar zu ſehr an Kraft und Treue eingebüßt haben würde. Irrthümlich meinte Geſenius daß חָרְבוֹת hier „für Prachtgebäude, die doch nur große Steinhaufen ſind, und einſt in dieſe zuſammenſinken" ſtehe; vielmehr liegt im Gegenſatz zu חָרְבוֹת, der Begriff des Monumentalen in בָּנָה.

Hiob 9, 28—31.

יָרֵאתִי כָּל־עִצְּבוֹתָי יָדַעְתִּי כִּי־לֹא תְנַקֶּנִּי [:] אָנֹכִי אֶרְשָׁע לָמָּה־זֶּה הֶבֶל אִיגָע [:] אִם־ הִתְרָחַצְתִּי בְּמֵי־ שָׁלֶג וְזַכֵּיתִי בְּבֹר כַּפָּי [:] אָז בַּשַּׁחַת תִּטְבְּלֵנִי וְתִעֲבוֹנִי שַׂלְמוֹתָי׃	Weil ich weiß, daß du mich nicht unſchuldig ſein läſſeſt. Bin ich denn gottlos, warum leide ich denn ſolche vergebliche Plage? Wenn ich mich gleich mit Schneewaſſer wüſche, und reinigte meine Hände mit dem Brunnen; ſo wirſt du mich doch tunken in den Koth, und werden mir meine Kleider ſcheußlich anſtehen.	Ich weiß daß Du mich nicht ſchuldlos halten wirſt: ich denn, der ich für ſtrafbar gelten werde, reinigte ich mich auch in Schneewaſſer oder wüſche meine Hände in einem Brunnen, weshalb ſollte ich dies eitle Ding thun? eitel, weil Du mich doch in eine Modergrube ſtürzen, und mich meine eigenen Kleider verabſcheuen laſſen wirſt.

Es iſt wohl zunächſt die falſche Interpunktion des Textes, welche die ſpätern Ueberſetzer zu der irrthümlichen Auffaſſung deſſelben verleitet hat; aber die Logik, die Moral der Lutherſchen Uebertragung?

Hiob 28, 20—28.

וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תָּבוֹא
וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה . . .
אֱלֹהִים הֵבִין דַּרְכָּהּ
וְהוּא יָדַע אֶת־מְקוֹמָהּ [:]
כִּי־הוּא לִקְצוֹת־הָאָרֶץ
יַבִּיט תָּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם
יִרְאֶה [:] לַעֲשׂוֹת לָרוּחַ
מִשְׁקָל וּמַיִם תַּכֵּן בְּמִדָּה
[:] בַּעֲשֹׂתוֹ לַמָּטָר חֹק
וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז קוֹלוֹת [:]
אָז רָאָה וַיְסַפְּרָהּ הֱכִיזָהּ
וגם־חֲקָרָהּ: וַיֹּאמֶר
לָאָדָם הֵן יִרְאַת אֲדֹנָי
הִיא חָכְמָה וְסוּר מֵרָע
בִּינָה:

Woher kömmt denn die Weisheit? Und wo ist die Stätte des Verstandes? . . . Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Denn er siehet die Ende der Erden, und schauet Alles, was unter dem Himmel ist. Da er dem Wind sein Gewicht machte, und setzte dem Wasser seine gewisse Maaße; da er dem Regen ein Ziel machte, und dem Blitzen und Donnern den Weg, da sahe er sie und erzählete sie, bereitete sie und er fand sie, und sprach zum Menschen: Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und meiden das Böse, das ist Verstand.

Und die Weisheit, woher kömmt sie? und welches ist die Wohnung des Verstandes? . . . Gott kennet ihren Gang, Er kennet ihre Wohnstätte: denn bis an die Grenzen der Erde schauet Er und übersieht Alles unter dem Himmel, um dem Winde das Gleichgewicht und die Gewässer in der Waage zu halten, indem Er dem Regenguß eine Schranke und dem Blitze und Donner einen Pfad vorschreibt; ja, Er durchschauet sie und kennet sie, Er hat sie durchforschet und ergründet. Doch zu dem Menschen sprach Er: „Siehe, die Furcht des Herrn, sie ist Weisheit, und meiden das Böse, ist Verstand.

In demselben Sinne wie hier, kömmt אָז an der nächsten Stelle, Hiob 33, 16. als Wiederholung von כִּי vor.

Ps. 2, 4—5.

יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק
אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ [:]
אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ
וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ:

Aber der im Himmel wohnet, lachet ihr, und der Herr spottet ihr. Er wird einst mit ihnen reden in seinem Zorn, und mit seinem Grimme wird er sie schrecken.

Der im Himmel Thronende lachet, — Er, der Herr, spottet ihrer: — Denn Er wird zu ihnen reden in Seinem Zorn, — Und mit Seinem Grimme wird Er sie schrecken.

Ps. 40, 7—9.

זֶבַח וּמִנְחָה לֹא חָפַצְתָּ
[אָזְנַיִם] אָז נִיב כָּרִיתָ לִּי
עוֹלָה וָחֲטָאָה לֹא שָׁאָלְתָּ
[:] אָז אָמַרְתִּי הִנֵּה־בָאתִי
בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי
וגו׳

Opfer und Speisopfer gefallen dir nicht, aber die Ohren hast du mir aufgethan; du willst weder Brandopfer noch Sündopfer. Da sprach ich: Siehe, ich komme, im Buch ist von mir geschrieben u. s. w.

Opfer und Fruchtopfer heischest Du nicht von mir, — Denn Du gabst mir die fließende Rede als Opfergabe; — Brandopfer und Sündopfer verlangest Du nicht von mir, — Denn ich sprach: „Siehe ich komme — Nach dem Buch des Gesetzes u. s. w.“

Betrachten wir den Text in Verbindung mit V. 4. 10. und 11., so dürfte es auch nicht den leiseſten Zweifel geſtatten, daß die urſprüngliche Lesart אזנים ſtatt אזניב war, und der Abſchreiber das ſeltene אָזְנֵיב in den gewohnten Laut אָזְנַיִם übertrug. David ſpricht von ſeiner Geſangesgabe, und blickt auf ſeine Pſalmen zum Preiſe des Herrn, und ſeine freudige Befolgung des göttlichen Geſetzes, als die würdigſten und Gott angenehmſten Opfer, welche er darbringen konnte. Was Geſenius zur Erklärung von כָּרָה, auf אָזְנַיִם angewandt, ſagt, muß ich für gänzlich verfehlt halten.

Pſ. 56, 9—10.

נָדִי סָפַרְתָּה אָתָּה שִׂימָה דִמְעָתִי בְנֹאדֶךָ הֲלֹא בְסִפְרָתֶךָ [:] אָז יָשׁוּבוּ אוֹיְבַי אָחוֹר בְּיוֹם אֶקְרָא זֶה־יָדַעְתִּי כִּי־אֱלֹהִים לִי:	Zähle meine Flucht, faſſe meine Thränen in deinen Sack; ohne Zweifel du zählest ſie. Dann werden ſich meine Feinde müſſen zurückkehren; wenn ich rufe, ſo werde ich inne, daß du mein Gott biſt.	Mache Du ein Ende meiner Flucht; — Fange auf meine Thränen in Deinen Schlauch. — Sind ſie nicht in Deinem Buche verzeichnet? — Wenden doch meine Feinde ſich — Zurück, wann ich Dich anrufe. — Ja, dieſes weiß ich, — Daß Gott für mich iſt. —

Pſ. 69, 5.

רַבּוּ מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי שׂנְאַי חִנָּם עָצְמוּ [מַצְמִיתַי] מִצְמֶרֶת אוֹיְבַי שֶׁקֶר אֲשֶׁר לֹא־גָזַלְתִּי אָז אָשִׁיב:	Die mich ohne Urſache haſſen, derer ſind mehr, denn ich Haare auf dem Haupte habe. Die mir unbillig feind ſind, und mich verderben ſind mächtig. Ich muß bezahlen das ich nicht geraubet habe.	Ihrer ſind mehr denn die Haare meines Hauptes, die mich haſſen ohne Urſache; — Zahlreicher als die Blätter des Baumes ſind ſie, die mich anfeinden ohne Grund — Ohne Grund, weil ich nicht geraubet, ſondern zurückerſtattet habe.

Nicht allein die Analogie, ſondern auch die grammatiſche Konſtruktion der Stelle bezeugen den urſprünglichen Karakter der eingeführten Lesart מצמרת, ſtatt des, wohl durch ein Verſehen im Abſchreiben entſtandenen מצמיתי, auf eine unverkennbare Weiſe. אֲשֶׁר iſt hier in ſeiner kauſalen Bedeutung zu faſſen, ſo daß Anm. 1. auf אָז Anwendung findet.

An der nächſten Stelle Pſ. 89, 20. tritt אָז wiederum, als emphatiſche Schlußwiederholung von כִּי, welches zweimal vor-

hergeht, in deſſen Platz; während die folgende mit 1 Chron. 16, 32—33. parallele Stelle Pſ. 96, 11—12. ſchon oben erläutert worden iſt.

Pſ. 119, 5—6.

אַחֲלַי יִכֹּנוּ דְרָכַי לִשְׁמֹר חֻקֶּיךָ [:]	O daß mein Leben deine Rechte mit ganzem Ernſt hielte!	O daß mein Thun auf die Erfüllung Deiner Gebote gerichtet wäre!
אָז לֹא־אֵבוֹשׁ בְּהַבִּיטִי אֶל־כָּל־מִצְוֹתֶיךָ:	Wenn ich ſchaue allein auf deine Gebote, ſo werde ich nicht zu Schanden.	— Denn nimmer wird mich Schande treffen ſo lange ich auf alle Deine Gebote achte.

Die Stelle Pſ. 119, 92. wurde bereits oben erklärt. Auf ganz dieſelbe Weiſe kömmt אָז, dreimal wiederholt, Pſ. 124, 3—5., im Nachſatz mit der Geltung ſo und (das letzte mal) ja vor.

Pſ. 126, 1—2.

בְּשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן	Wenn der Herr die Gefangenen Zion erlöſen wird,	Als der Herr die Gefangenſchaft Zion's aufhob, —
הָיִינוּ כְּחֹלְמִים [:]	ſo werden wir ſein wie die Träumende.	Waren wir gleich Träumenden: —
אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה	Dann wird unſer Mund voll Lachens und unſre Zunge voll Rühmens ſein:	Denn es floß vor Lachen unſer Mund, — Und unſre Zunge vor Jubel über; —
אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִם־אֵלֶּה:	da wird man ſagen unter den Heiden: der Herr hat Großes an ihnen gethan.	Ja, unter den Heiden hieß es: — Verherrlichet hat ſich Jehovah durch das was er an ihnen gethan hat.

Sprüche, 20, 14.

רַע רַע יֹאמַר הַקּוֹנֶה וְאָזַל לוֹ אָז יִתְהַלָּל:	Böſe, böſe, ſpricht man, wenn man's hat; aber wenn's weg iſt, ſo rühmet man es denn.	Schlecht! Schlecht! ſagt der Käufer und trollet ſich, der Arme, denn er that nur groß.

Die Schwierigkeit der Uebertragung dieſer wenigen Worte liegt in dem Doppelſinn des Ausdrucks וְאָזַל לוֹ und er trollet ſich, und es fehlt ihm an Geld; die Moral aber iſt daß Großthuerei eben Armuth zur Folge hat.

Pred. 2, 15.

וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי כְּמִקְרֵה הַכְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרֵנִי וְלָמָּה חָכַמְתִּי	Da dachte ich in meinem Herzen: Weil es denn dem Narren gehet wie mir, warum habe ich denn nach Weisheit geſtanden?	... und ſprach in meinem Sinn: Wie es dem Thoren ergehet, ſo wird es eben auch mir ergehen. Ich denn, wozu wäre ich

אֲנִי אָז יֹתֵר וְדִבַּרְתִּי בְלִבִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל׃	dachte ich in meinem Herzen daß dieses auch eitel sei.	weise, weil es ja doch nutzlos ist? und ich dachte in meinem Herzen: Auch dieses ist Eitelkeit.

יֹתֵר eigentlich überflüssig, und daher nutzlos, wie hier.

Hohe Lied, 8, 10.

אֲנִי חוֹמָה וְשָׁדַי כַּמִּגְדָּלוֹת אָז הָיִיתִי בְעֵינָיו [כְּמוֹצְאֵת] כְּמוֹצָאֵי שָׁלוֹם׃	Ich bin eine Mauer, und meine Brüste sind wie Thürme, da bin ich worden vor seinen Augen als die Frieden findet.	Ich bin eine Veste und meine Brüste sind wie Kastelle, — Denn in seinen Augen gleiche ich einem sichern Zufluchsort des Friedens und des Glücks.

Die ganze malerisch-plastische Schönheit des von dem Dichter gewählten, allerdings zugleich etwas üppigen Bildes läßt sich nur von der Phantasie erfassen, und um so weniger in unsre Sprache übertragen, als uns die Verhältnisse und Ideen fremd sind, an die sie sich knüpft. Die gewöhnliche Lesart giebt keinen richtigen Sinn. מוֹצָאֵי wörtlich: Ort der strahlenden Aufgänge, zugleich eine Andeutung an die Pforten einer sich nur ihrem Gebieter öffnenden Veste, und an den Liebreiz der mit der aufgehenden Sonne verglichenen Geliebten, שָׁלוֹם wörtlich: des Wohlbefindens, oder alles dessen, was das Leben an wahren Freuden und Genüssen bietet — ein Ausdruck, wie das englische home, wofür uns selbst der Begriff mangelt.

Jerem. 11, 18.

וַיהוָה הוֹדִיעֵנִי וַאֲדָעָה אָז הִרְאִיתַנִי מַעַלְלֵיהֶם׃	Der Herr hat mir's offenbaret, daß ich's weiß und zeigete mir ihr Vornehmen.	Der Herr hat es mir kund gethan, auch erschloß ich es weil du mir ihre Handlungen berichtetest.

Jerem. 22, 15—16.

אָבִיךָ הֲלוֹא אָבַל וְשָׁתָה וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה אָז טוֹב לוֹ [:] דָּן דִּין־עָנִי יְאֶבְיוֹן אָז טוֹב הֲלֹא־הִיא הַדַּעַת אֹתִי נְאֻם־יְהוָה׃	Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken, und hielt dennoch überdem Recht und Gerechtigkeit, und ging ihm wohl? Er half dem Elenden und Armen zurecht, und ging ihm wohl. Ist's nicht also, daß solches heißt mich recht erkennen? spricht der Herr.	Uebte nicht dein Vater Gastfreundschaft und verwaltete Recht und Gerechtigkeit, weil sie ihm köstliche Dinge waren? Er vertrat die Sache des Armen und Bedrückten, weil sie eine gute Sache ist. Hieß nicht dies mich recht erkennen? spricht der Herr.

Der Prophet hält der selbstischen Wollust, der Geldgier und der blutigen Bedrückung Jojakims, die Gastfreundschaft, Gerechtigkeitsliebe und Armenpflege seines Vaters Josia entgegen. —

An der Stelle Hesek. 32, 13—14. macht אִי sich so leicht in der Bedeutung denn geltend, daß sie hier nicht näher angeführt zu werden braucht.

Habakuk, 1, 10—12.

וְהוּא בַּמְּלָכִים יִתְקַלָּס	Sie werden der Könige	Ja, dieses Volk, der
וְרוֹזְנִים מִשְׂחָק לוֹ	spotten und der Fürsten	Könige spottet es, — Und
הוּא לְכָל־מִבְצָר יִשְׂחָק	werden sie lachen; alle Fe-	Fürsten sind ihm ein Ge-
וְיִצְבֹּר עָפָר וְיִלְכְּדָהּ׃	stungen werden ihnen ein	lächter; — Es lachet jeder Fe-
אָז חָלַף רוּחַ וַיַּעֲבֹר	Scherz sein, denn sie wer-	stung, — Wirft Schutt auf
וְאָשֵׁם זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהּוֹ׃	den Schutt machen und	und erobert sie: — Denn,
	sie doch gewinnen. Als-	ein Sturmwind, stürmet
	dann werden sie einen neuen	es daher, schweift über Al-
	Muth nehmen, werden fort-	les hinweg, — Und bringet
	fahren und sich versündi-	die Frucht seiner Gewalt-
	gen: denn muß ihr Sieg	that als Schuldopfer dar
	ihres Gottes sein.	seinem Gott.

Dies wären die sämmtlichen Stellen, an denen ich אִי in seiner Geltung als Konjunktion im A. T. vorgefunden habe, und ich wage zu glauben, daß sie, was die Richtigkeit meiner Ansicht über dieses Partikel betrifft, jeden gegründeten Zweifel ausschließen.

Ueber die Bedeutung von בין הערבים.

Iſt es eine aus der eigenthümlichen Anſchauungsweiſe der alten Hebräer entſprungene Eigenthümlichkeit ihrer Sprache, daß ſie die Begriffe Morgendämmerung, Mittag und Abenddämmerung durch die Dualform ausdrückt, ſo theilt unſre eigne Mundart dieſelbe wenigſtens in ſo fern als auch ſie für die erſtere und letztere Tageszeit die vollkommen analogen Laute Zwielicht und Zwielunkel beſitzt. In beiden Sprachen gehört übrigens dieſe Wortbildung einer ſchon vorgeſchrittenen Epoche an, und es iſt wahrſcheinlich daß, wie ſie die Form Mitternacht d. h. Mitte der Nacht, חצי הלילה, gemein haben, der urſprüngliche hebräiſche Ausdruck für Mittag auch dem unſrigen entſprach und חצי היום war. Sei dem wie ihm wolle, er hat ſich nicht in den altteſtamentlichen Schriften erhalten. Dagegen iſt der Dual ערבים nur in der Verbindung בין הערבים auf unſre Zeit gekommen, und von ſehr frühe her hat man ſich über die wahre Bedeutung dieſes „techniſchen" Ausdruckes, wie man ihn zu nennen pflegt, viel und, weil man ſeine Geſchichte unberückſichtigt ließ, nutzloſerweiſe geſtritten.

Es liegen dieſer Verſchiedenheit der Anſichten zwei Fragen zu Grunde: 1) ob man בין הערבים als einen Zeitpunkt oder einen Zeitraum zu faſſen habe? und 2) welcher Moment im erſtern Falle dieſer Zeitpunkt darſtelle, oder welche Stunden im zweiten Falle der Zeitraum begreife? In Betreff jener Frage iſt, ſo viel ich weiß, Hitzig der einzige neuere Gelehrte, welcher בין הערבים als einen Zeitpunkt verſteht und die entgegengeſetzte Meinung als „entſchieden falſch" verwirft. Seine Gründe ſind: a) daß nur ein Zeitpunkt zwei Zeiträume trennen könne, indem er von der irrigen Idee ausgeht, daß unſer Ausdruck das unmittelbare Zuſammen-

ſtoßen dieſer Zeiträume bedinge; und b) daß, weil der 14. Niſan ſtets ein Sabbat ſei, der 15. Niſan aber Sabbatsrang habe, an beiden Tagen alſo nicht gearbeitet werden dürfe, man ihre Grenzſcheide den Sonnenuntergang exempt geſetzt habe, als einen Zeitpunkt, der weder zu dem endenden noch zu dem anbrechenden Tage gehöre, und woher ſpäter die Bezeichnung auch auf den ſonſtigen Sonnenuntergang übertragen worden ſei. Hitzig ſcheint ſich hin und wieder in der Aufſtellung, zugleich aber in der Selbſtwiderlegung ſolcher paradoxer Anſichten zu gefallen. Abgeſehen nemlich von ſeiner grundloſen Hypotheſe über die Feria des 14. Niſan und den neutralen Karakter von בין הע, können ja doch zwei Zeiträume nicht durch einen zu keinem von ihnen gehörenden Zeitpunkt zugleich getrennt werden und in ihm zuſammenſtoßen, um ſo weniger als dem letzteren eine wenn auch noch ſo kurze Dauer, die des Unterganges der Sonnenſcheide, eigen ſein ſoll. Aus der eigenen Beweisführung des gedachten Gelehrten geht alſo hervor, daß ſein behaupteter Zeitpunkt im Grunde kein Zeitpunkt ſondern eben ein Zeitraum iſt, und es ihm bloß um ein Lanzenbrechen mit einer unverkennbaren Wahrheit zu thun war; denn wie hätte ſich an einem Zeitpunkt, welcher ſich gerade dadurch von einem Zeitraum unterſcheidet, daß er keine Ausdehnung in der Zeit d. h. keine Dauer hat, das Paſſahlamm ſchlachten und zubereiten laſſen?

Unwiderleglich knüpft ſich an unſern Ausdruck der Begriff des Zeitraums: nur walten über die Dauer und Beſtimmung deſſelben verſchiedene Anſichten vor. Die Karäer und Samaritaner, als deren Vertreter Elias Ben Moſe**) gelten mag, behaupteten, daß בין הע die Zeit vom Sonnenuntergange bis zum Eintritt der Nacht begreife, und in dieſem Punkt ſtimmt auch der gelehrte Aben Esra mit ihnen überein, welcher die Abendgrenzen oder „die beiden Abende", den erſten von dem Untergang der Sonne, den zweiten von dem des Sonnenlichts,

*) Oſtern und Pfingſten im zweiten Dekalog. Heidelberg 1838. 8. S. 17 ff.

**) Es giebt viele bedeutendere Karaitiſche Schriftſteller; doch nenne ich ihn weil ſein im J. 1531. zu Konſtantinopel, und 1833. zu Kosloff in fol. gedrucktes, nach ſeinem Tode im J. 1490. von ſeinem Schüler Kal. Affendopulo vollendetes Werk אדרת אליהו, Adderet Elijahu, am zugänglichſten iſt (vgl. Fürſt, Bibl. Jud. I. 114.).

d. h. des Verschwindens des letzten Reflektionslichts der Sonne aus dem Wolkenhimmel deutet.*) Dagegen schrieben die Pharisäer und Rabbaniten, unter deren Vertheidigern Sal. Jarchi, Dav. Kimchi und M. Maimonides hervorragen, ihm eine Ausdehnung vom Mittag bis zum Abend zu. Nach einer dritten, erst neulich von George**) erhobenen und wie es scheint von Ewald***) getheilten Meinung erstreckte unser Zeitabschnitt sich von 3 Uhr Nachmittags bis zum Abend um 6 Uhr; und eine noch andere von Wieseler†) aufgestellte Hypothese endlich, welche zwischen den Ansichten der Skripturarier und Traditionarier die wahre Mitte halten soll, will daß er die Zeit des Sonnenuntergangs mit Einschluß etwa einer Stunde vor und nach demselben umfaßte.

Wäre George, welcher die Abfassung des Pentateuchs in das 6. und 7. Jahrhundert v. Chr. heruntersetzt, nicht von der Idee ausgegangen, daß unsre Redensart erst nach dem Exil vorkomme, so würde er unbedingt den Karäern beigepflichtet haben; denn er sagt von ihnen (a. a. O. S. 249.): „Sie verstehen darunter die Zeit zwischen dem Untergang der Sonne und dem Einbruche der Nacht, und für sie spräche das Deuteronomium (c. 16, 6.) das für das Opfer die Zeit nach dem Untergange der Sonne festsetzt. .... Nun kann jene Stelle aber gar nichts beweisen, da allerdings vor dem Exil jenes Opfer erst nach Untergang der Sonne dargebracht werden konnte, weil da erst der Tag begann." Fügt er hinzu: „Nach dem Exil aber, wo der Tageseinschnitt an dieser Stelle weggefallen war", so ist dies ein entschiedener Irrthum (s. weiter unten), und da er überhaupt seine Meinung nur auf die Möglichkeit dieser nicht eingetretenen Aenderung, so wie auf die Tradition und eine Vergleichung mit d. δείλη πρωΐα und δείλη ὀψία der Griechen

*) In seinem Komm. zum Pentateuch ad Ex. 12, 6. (in Burtorf's Rabb. Bibel).

**) Die ältern jüdischen Feste. Berlin. 1835. 8.

***) Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1848. 8. S. 365. Er sagt bloß: „In den drei letzten Stunden vor und den drei ersten nach Sonnenuntergange ward das Opferlamm geschlachtet und verzehrt.

†) Chronologische Synopse der vier Evangelien. Hamburg 1843. 8. S. 343 ff.

und d. مسي der Araber ſtützt, kann ſie auch nicht die geringſte Geltung in Anſpruch nehmen.

Wieſeler führt hingegen zwei Gründe für ſeine Anſicht an. Erſtlich, meint er, bedeute unſere Formel wörtlich „zwiſchen den beiden (Abend-) Dunkelheiten", indem er ערב richtig in der Grundbedeutung grau ſein nimmt; und zweitens folgert er aus dem Umſtande, daß wir an der Stelle 5 Moſ. 16, 6. בערב „mit dem Zuſatz wann die Sonne untergeht" ſtatt בין הערבים leſen, dort die Durchſchnittszeit der weiteren Zeitbeſtimmung בין הי' geſetzt iſt. Allein eben dieſer Schluß iſt einentheils nicht weniger willkührlicher Art als die ſchon beſprochene Hypotheſe Hitzig's, der er ſeinen Urſprung verdankt — wie Wieſeler denn überhaupt nur fremde Bauſteine zu benutzen pflegt —; anderntheils treten ihm auch ſonſtige unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Ueberſetzt man nemlich die Worte der angeführten Schriftſtelle בֶּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ mit Wieſeler, Hitzig, Meyer u. A. „des Abends wann die Sonne untergeht", oder wie Ideler*) es hat: „wenn die Sonne im Untergehen begriffen iſt", ſo würde 1), weil es Selbſtverſtand iſt daß man den Sonnenuntergang, faßt man ihn nicht in dem Sinne der Neigung der Sonne von ihrer Mittagshöhe an, auf das Verſchwinden der Sonnenſcheibe zu beziehen hat, das Schlachten und die Zubereitung des Paſchalammes in einigen wenigen Sekunden haben geſchehen müſſen — eine Unmöglichkeit; und 2) ſtände der Ausdruck בערב 5 Moſ. 16, 6. mit dem בין הי' 2 Moſ. 12, 6., und das כבוא השמש mit dem unmittelbar vorhergehenden בערב in einem unlöslichen Widerſpruch, inſofern der moſaiſche Abend den Zeitraum vom vollendeten Untergang der Sonne bis zum Einbruch der Nacht begriff.**) Die obige Stelle iſt daher mit Luther: „Da die

*) Handbuch der mathemat. und techniſchen Chronologie. Berlin 1825—26. 2. Bde. 8. Bd. I. S. 484.

**) 2 Moſ. 12, 6. 8. ſ. weiter unten; 2 Moſ. 16, 12 ff.; 3 Moſ. 23, 31—32. vgl. 2 Moſ. 12, 18.; 1 Moſ. 1, 16. vgl. 5; Mischna, tr. Schabbath 15, 3. 19, 1. 2.; Jerus. Gem. tr. Menachoth 10, 3. a. a. O. An der letzteren Stelle, wo die Feſtlichkeiten beſchrieben werden unter denen man beim Anbruch des ſechszehnten Niſan die Erſtlingsgarbe zu ſchneiden pflegte, heißt es

Sonne ist untergegangen" oder freier nach Sonnenuntergang zu übersetzen, (so auch George s. oben) und schon hieran also würde die Ansicht Wieseler's scheitern. Doch wird ihre gänzliche Unzulässigkeit noch ferner durch den ersten von ihm selbst angeführten Grund bewiesen. Einentheils nemlich kann vor Sonnenuntergang und gar eine Stunde vorher, von keiner Dunkelheit die Rede sein; anderntheils aber hat schon Aben Esra mit Bezug auf 2 Mos. 30, 8. gezeigt daß dieser Begriff mit unsrer Formel verbunden werden müsse.*) Es wird Aaron dort geboten zu räuchern beim Anzünden der Lampen בין הערבים, und sicherlich würden wir statt dieses Ausdrucks im Texte בערב lesen, ermangelte die besprochene Hypothese nicht aller und jeder Begründung.

Dieselben Einwürfe, welche sich gegen Wieseler's Ansicht erheben, treffen auch die der Rabbaniten; denn die unwesentliche Abweichung beider besteht bloß darin daß die letzteren keine Dunkelheit am hellen Tage annahmen, sondern einfach unsern Ausdruck von den Grenzen des nachmosaischen Abends oder „des Abends des Tages" verstanden wissen wollten. Die eigenen Worte R. Jarchi's sind: „Die Zeit von der sechsten jüdischen Stunde [der Epoche des nachmosaischen Abends] an wird בין הערבים genannt, weil die Sonne sich zum Untergange neigt; und dieser Ausdruck scheint also die Stunden zu begreifen, welche zwischen dem Abend des Tages und dem der Nacht liegen. Der Abend des Tages beginnt um die [halb-] siebente Stunde, weil dann die Abendschatten sich zu neigen anfangen, der Abend der Nacht aber mit dem Beginn der Nacht."**) Eben so Kimchi***) und die Talmudisten.†) Es ist somit ein Irrthum von Seiten Wieseler's (a. a. O. S. 342.) und Winer's (Realwört. Art.

daß der Schnitter zu den Umstehenden sprach: „Die Sonne ist untergegangen", worauf diese erwiederten: „Die Sonne ist untergegangen;" und erst darauf war es gestattet die Sichel an das Getreide zu setzen. — Dieselbe Epoche wird noch durch zahlreiche andere Stellen sowohl in den neutestamentlichen wie in den jüdischen Schriften bezeugt.

*) Kommentar zu 2 Mos. 12, 6.

**) Kommentar zu derselben Stelle.

***) Wörterbuch in rad. ערב.

†) Gem. Tr. Pesachim 5, 3.

Paſcha), wenn ſie, die Zeit wo zu Anfange der chriſtlichen Aera das Paſſahlamm geſchlachtet ward, mit dem damaligen jüdiſchen Abend verwechſelnd, meinen daß die Phariſäer unter בין הי die Zeit vom allmäligen Neigen der Sonne bis zu ihrem Verſchwinden, von drei bis fünf Uhr, — welch' ein Widerſpruch! — begriffen hätten. (S. noch weiter unten).

Andrerſeits verſtehen die Karäer unſern Zeitabſchnitt von ihrem dritten aus der Stelle 1 Sam. 20, 5. erſchloſſenen und dem moſaiſchen entſprechenden Abend; und der bereis genannte Elias Ben Moſe (Adderet Elijahu, vom Paſcha Kap. 1.) verweiſ't zur Bekräftigung dieſer Anſicht auf den Talmud, (Miſchna Tr. נגעים c. ii. §. 2.) wo es heißt daß die mit dem weißen Ausſatz Behafteten weder an einem trüben Tage, noch während der Morgendämmerung, noch um die Mittagszeit, noch בין הערבים, ſondern während der vierten, fünften, achten und neunten Stunde unterſucht werden ſollten. Zwar glauben die Traditionarier, denen unter Andern noch Joh. Meyer*) beipflichtet, ſich dieſes Argumentes durch die Ausflucht entledigen zu können, daß für jene Beſichtigung nur nicht die ganze Dauer des Zeitraumes בין הי, ſondern bloß die achte und neunte Stunde deſſelben als am Beſten dafür geeignet, in dem Obigen beſtimmt worden ſei; allein er iſt dort offenbar von der achten und neunten Stunde ausgeſchloſſen und, wie ſchon Reland**) bemerkte, als ein für den gedachten Zweck zu dunkler Zeitraum bezeichnet. Auch ließe ſich noch eine von Winer (Realwört. Art. Paſcha) aus dem Enchiridion Studioſi des Berhaneddin Es-Serundſchi angeführte Stelle hieherziehen, da nach Wankuli der dort vorkommende Ausdruck بَيْنَ ٱلْعِشَآيَيْنِ = בין הערבים ebenfalls im Arabiſchen die Zeit nach Sonnenuntergang (bis zur erſten Nachtwache) begreift.

Wir vermögen jedoch aus der Schrift ſelbſt, der hier allein entſcheidenden Quelle, die Richtigkeit der karaitiſch-ſamaritani-

*) Joa. Meyeri, Tractatus de temporibus et festis diebus Hebraeorum. Amstel. 1724. 4°. p. 275.

**) H. Relandi, Antiquit. sacr. vet. Hebraeorum. Lips. 1724. 12°. p. 345.

ſchen Anſicht über jeden Zweifel zu erheben. Wenn wir nemlich 2 Moſ. 16, 11—12. nach Luther's Uebertragung leſen: „Zwiſchen Abends (בין הערבים) ſollt ihr Fleiſch zu eſſen haben, und am Morgen Brods ſatt werden," und es unmittelbar darauf weiter heiß: „Und am Abend (בערב) kamen Wachteln herauf und bedeckten das Heer, und am Morgen lag der Thau um das Heer her": ſo ſind בין הערבים und ברעב hier unwiderleglich als im engſten Sinne identiſche Ausdrücke gebraucht. Dieſe Identität wird noch ferner auf's bündigſte bekräftigt durch 2 Moſ. 12, 6. 8. 10., wo vom Paſchalamm geboten wird: „Und ein jegliches Häuflein im ganzen Israel ſoll es ſchlachten zwiſchen Abends (בין ה') . . . und ſollt alſo Fleiſch eſſen in derſelben Nacht . . . und ſollt nichts davon überlaſſen bis morgen," verglichen mit der Parallelſtelle 5 Moſ. 16, 2. 4: „Und du ſollſt dem Herrn deinem Gott das Paſche ſchlachten . . . und ſoll auch nichts vom Fleiſch, das des Abends (בערב) geſchlachtet iſt, über Nacht bleiben bis an den Morgen;" und auf ganz ähnliche Weiſe durch 3 Moſ. 23, 5. verglichen mit 5 Moſ. 16, 6. Da nun der moſaiſche בערב vom Augenblick des vollendeten Sonnenuntergangs bis znm Eintritt der Nacht dauerte, ſo muß der Zeitraum בין הערבים nothwendigerweiſe dieſelbe Dauer gehabt haben; und daß er ſich nicht bis über die erſtgenannte Epoche hinaus in den Nachmittag erſtreckte, wird auch insbeſondere noch durch die oben angeführten Worte 2 Moſ. 12, 6. 8. bezeugt; denn da das בין ה' geſchlachtete Paſchalamm in derſelben Nacht, בלילה הזה, verzehrt werden ſollte; ſo wird unſer Zeitraum hier unläugbar zur Nacht (im weitern Sinne) gerechnet, welche den vollendeten Sonnenuntergang zur Epoche hatte. Dazu kömmt daß bei ihrem Auszuge aus Aegypten die Juden das Paſchalamm ſicherlich nicht vor Sonnenuntergang geſchlachtet haben werden; denn hätten ſie ſchon am hellen Tage die Pfoſten ihrer Thüren mit Blut beſchmiert, würde dieſe außerordentliche Handlung kaum haben verfehlen können den Plan Moſe's zu vereiteln. Eine letzte Stütze für meine Anſicht bietet ſich endlich in demſelben Stamm und der gleichen Konſtruktion der beſprochenen beiden Ausdrücke ſelbſt dar.

Die einzige Ungewißheit hierüber könnte auf den erſten Blick die Stelle 3 Moſ. 23, 5—6. wieder in uns erwecken,

wenn es dort heißt: „Am vierzehnten Tage des ersten Monats zwischen Abends (בין ה) ist des Herrn Pascha, und am fünfzehnten desselben Monats ist das Fest der ungesäuerten Brode Jehova's; sieben Tage sollt ihr ungesäuertes Brod essen;“ vgl. 4 Mos. 28, 16—17. Hier drängt sich uns der pharasäische Sinn des בין ה als die natürlichste Auslegung der Stelle auf; allein, vergleichen wir damit die Parallelworte 2 Mos. 12, 6. 18. wo es heißt: „Und ihr sollt es (das Paschalamen) halten bis zum vierzehnten Tage des Monats, und ein jegliches Häuflein im ganzen Israel soll es schlachten zwischen Abends . . . Am vierzehnten Tage des ersten Monats am Abend sollt ihr ungesäuertes Brod essen bis zum ein und zwanzigsten Tage des Monats am Abend;“ so erhalten wir sofort die Lösung unsrer Zweifel; denn, wollen wir nicht auf ähnliche von einem ungewissen Schein umflossene Ausdrücke hin den ganzen Boden der Geschichte verlassen, so dürfte aus dem Vergleich beider Stellen unwiderleglich hervorgehen, daß, weil nach 3 Mos. das Ungesäuerte vom 15. Nisan an sieben Tage und nach 2 Mos. bis zum 21. Nisan am Abend gegessen werden sollte, unter dem letztern Datum das Ende des 21. = dem Anfange des 22. Nisan, und unter dem 14. Nisan zwischen Abends der Anfang des 15. = dem Ende des 14. Nisan gemeint ist, das Passahfest also vom 15. bis zum 21. Nisan, beide Tage eingeschlossen, oder, setzen wir den 1. Nisan = 1. April Abends, vom Sonnenuntergang des 15. bis zum Sonnenuntergang des 22. April gefeiert werden sollte. Augenscheinlich ist der Ausdruck „am vierzehnten Nisan am Abend“ bloß gewählt um die Epoche der Passahfeier als den Moment des Ablaufs jenes Tages zu bezeichnen, indem derselbe natürlich mit dem Beginne des folgenden Tages zusammenfällt.

Während der Periode des Pentateuchs verstand man den Ausdruck בין הערבים also unstreitig von der Zeit, welche zwischen dem Sonnenuntergange und dem Einbruche der Nacht liegt, und deren Dauer in Palästina sich auf eine bis anderthalb Stunden erstreckt, (vgl. Aben Esra, Kom. zu 1 Mos. 1, 5.). Wie lange diese Geltung des Ausdrucks sich behauptete, darüber fehlt uns jede sichere Spur. Nur soviel sind wir berechtigt zu schließen, daß sie zu einer frühen Periode der jüdi-

ſchen Geſchichte einer erweiterten Bedeutung Platz gemacht haben muß, und wir dürften vielleicht nicht irren, wenn wir dieſe Veränderung mit dem ſalomoniſchen Tempelbau (vgl. 5 Moſ. 16, 6.) in Verbindung ſetzen. Freilich könnte hievon keine Rede ſein, wäre die Abfaſſung des ganzen Pentateuchs oder auch nur des Deuteronomiums zu einer jüngern Periode eine erwieſene Thatſache. Wir müßten dann vielmehr gezwungenerweiſe an die Zeit der Tempelreſtauration unter Joſia denken, ja, wir könnten eben dieſes Ereigniß und die damit verbundene „neue" Beſtimmung 5 Moſ. 16, 5—5. als den Anlaß (vgl. George a. a. O. S. 232.) der in Rede ſtehenden Veränderung betrachten: allein die angeführte Stelle deutet ſo augenſcheinlich auf den noch zu errichtenden Tempel hin; es iſt ſo unglaublich, daß man jene Verfügung nicht ſchon bei der erſten Aufführung deſſelben durch Salamo getroffen haben ſollte — vorausgeſetzt, daß ſie noch nicht beſtand —; ſo undenkbar, daß man eben hier für das Schlachten der Paſſahlämmer die Zeitbeſtimmung בערב כבוא השמש feſtgeſtellt hätte, ſtatt auf die durch dieſelbe Verordnung unerläßlich gewordene Erweiterung der Abendzeit Rückſicht zu nehmen; und überhaupt laſſen ſich der gedachten Hypotheſe, wenn nicht was gerade die gegenwärtige Form, doch was den ganzen Grundgehalt des Pentateuchs betrifft, ſo überwiegende Gründe entgegenſetzen, daß ich keine Urſache zu haben glaube, von der ausgeſprochenen Meinung abzugehen. Im Gegentheil erkenne ich eben in den angedeuteten Umſtänden einen der vielen Beweiſe, daß das Deuteronomium ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen nach ſicherlich einer dem Salamoniſchen Tempelbau vorangehenden Periode angehört.

Jedenfalls trug die Beſtimmung, daß das Paſſahlamm beim Zentralheiligthum während der Zeit des moſaiſchen Abends geſchlachtet und bereitet werden ſollte, den Keim der Nothwendigkeit einer ſpäteren Umgeſtaltung in dieſer Beziehung in ſich ſelbſt; denn als jene engere „Stätte, von dem Herrn erwählet, daß Sein Name daſelbſt wohne", durch Salamo errichtet worden war, und die Bevölkerung Paläſtina's ſich auf mehrere Millionen Seelen erhoben hatte, (mag nun der Angabe 2 Sam. 24, 9. eine irrthümliche oder verfälſchte Zahl zu Grunde

liegen oder nicht): so mußte die thatsächliche Unmöglichkeit hervortreten, die für die Bewohner Jerusalems und die Festbesucher erforderliche Zahl von Passahlämmern in dem kurzen Zeitraum von kaum mehr als einer Stunde zum Opfer und Opfergenuß vorzubereiten. Dennoch durfte die mosaische Vorschrift nicht übertreten werden, und da die Verhältnisse sich dem Gesetze nicht anschmiegen ließen, so mußte das Gesetz durch Auslegung den Verhältnissen angeschmiegt werden. Aus dieser Nothwendigkeit entsprang ohne Zweifel die Ausdehnung des hebr. Begriffes ערב, und die Umgestaltung des mosaischen in den pharisäischen Abend, indem man in Verbindung mit 3 Mos. 23, 5—6. auf die Dualform בין הערבים gestützt, einen zweiten Abend annahm, diesen neuen Abend den Abend des Tages, den alten eigentlichen Abend hingegen den Abend der Nacht benannte, und die ganze Abendzeit, unter Beibehaltung der gewohnten Benennung ערב, sich vom Ende des altjüdischen Mittags, welcher zwischen der halb-sechsten und halb-siebenden Stunde eingeschlossen war, bis zum Eintritt der Nacht erstrecken ließ.

In der That scheint mir diese Ansicht nicht schon, in so fern ihr zwingende Verhältnisse zu Grunde liegen, an sich unverwerflich zu sein; es wird ihr auch noch durch einen eigenthümlichen Sprachgebrauch von ערב, welcher nur in ihr seine Erklärung findet, das Gepräge unzweifelhafter Wahrheit geliehen. Es ist nemlich im Hebräischen den Formeln ערב פסח, ערב שבת und ähnlichen Verbindungen von ערב mit einem Festtage nicht die sprachübliche Bedeutung Passah- oder Sabbatabend eigen, sondern die, als eine isolirte Abweichung von den Regeln der Grammatik dastehende Geltung des Vorabends des Passah's oder des Sabbats. Dieser ערב שבת, παρασκευή πρὸς σάββατον, (später in προσάββατον verwandelt) oder Rüstzeit, ging allen hohen Festtagen voran, und entsprang aus der mosaischen Verordnung 2 Mos. 16, 5. 21. ff., welche, wie die damaligen Umstände es mit sich brachten, den ganzen Freitag dafür einräumte — ein Zeitabschnitt, der jedoch sehr bald auf den Nachmittag vom Ende des jüdischen Mittags an, eingeschränkt worden sein dürfte, und nur jene sprachwidrige Benennung dadurch erlangt haben

kann, daß der Begriff des Abends über deſſen natürliche Grenzen hinaus auf ihn ausgedehnt wurde. *)

Zwar erklärte George (u. a. O. S. 206.) ſich die Sache anders. Er will, daß die Hebräer nach dem Exil die Epoche ihres bürgerlichen Tages von dem Unter- auf den folgenden Aufgang der Sonne verlegten, jedoch in Beziehung auf ihre Sabbat- und Feſttage zu ſehr am Alten feſthängend, für ſie die ältere Epoche beibehielten, und ſpäterhin, wovon er freilich nichts erwähnt, überhaupt wieder zu ihr zurückkehrten; denn bekanntlich fangen die Juden noch jetzt ihren bürgerlichen Tag mit der mittleren Zeit des Sonnenunterganges in Paläſtina an, — eine Abweichung von ihrer herkömmlichen Gewohnheit, mit der ſie ſich in Folge der Annahme gleichförmiger Stunden ausſöhnen mußten. Daraus ſoll nun, nach George, der ערב שבת entſtanden ſein, welcher jedoch nicht, „wie man hätte erwarten ſollen" mit Sonnenuntergang, ſondern ſchon um die neunte Stunde alſo etwa drei Uhr Nachmittags vorher begann. Ich brauche kaum zu ſagen, daß die Grundlage dieſer Meinung, welche ſich übrigens ſchon ſelbſt verdammt, falſch iſt.

Nur eine der von George dafür angeführten Stellen 4 Moſ. 33, 3., wornach die Israeliten am fünfzehnten des erſten Monats ממחרת הפסח von Raamſes auszogen, möchte Beachtung verdienen, wäre die Abfaſſung des Buches Moſes wirklich in eine dem Exil folgende Zeit zu ſetzen. Freilich, wenn er ſelbſt, unter Hinweiſung auf 3 Moſ. ſchließt, daß, hätte der 14. Niſan mit dem Abend angefangen, der folgende Tag noch zum 14. gehört und die Juden alſo am vierzehnten Niſan ausgezogen ſein würden, ſo iſt dies in ſo fern irrig, als der Auszug auch nach Exod. am 15. Niſan erfolgte; jedoch müßte man mit ihm die angeführten hebräiſchen Worte „am (bürgerlichen) Tage nach der Paſcha" überſetzen, würden ſie doch ſtets eine Schwierigkeit darbieten, und die Annahme begünſtigen, daß hier, nicht der Sonnenaufgang, ſondern Mitternacht als die Epoche jenes Zeitabſchnitts bezeichnet wäre. Allein es ſcheint mir keinen Zweifel zu geſtatten

*) Man vgl. meinen Aufſatz „Chronological Harmony of the Gospels" in The Journal of Sacred Literature for. July 1850. p. 75—106. London. 8°.

daß, in Uebereinſtimmung mit allen übrigen Angaben des Pentateuchs, der wahre Sinn des Ausdruck ממחרת הפסח an der obigen Stelle „vom (natürlichen) Tage des Paſſahs an" d. h. beim Anbruch des Paſſahmorgens iſt, — ein Sinn, nicht allein lexikaliſch und grammatiſch zuläſſig, ſondern der auch eben ſo entſchieden durch die ganze jüdiſche Geſchichte unterſtützt, als die Auslegung George's durch das einſtimmige Zeugniß derſelben verworfen wird.

Wie dem jedoch auch ſei, ich glaube jedenfalls, ohne mich weiter bei den Hypotheſen dieſes Gelehrten aufzuhalten, zu meiner Anſicht über den Urſprung des erſten Abends der Phariſäer zurückkehren zu dürfen. Er ward von den Karäern, wegen ihrer Deutung der Stelle 1 Sam. 20, 5. nochmals in zwei Hälfte getheilt, von denen die erſte vom Mittag bis zur Mincha, die zweite von der Mincha bis zum Sonnenuntergang reichte, ſo daß ihr dritter Abend dem zweiten der Rabbaniten, beide aber dem eigentlichen moſaiſchen Abend entſprachen. Daher denn auch der ſpätere Gebrauch das Paſſahlamm zwiſchen der neunten und eilften jüdiſchen Stunde zu ſchlachten (Joſeph. Kr. 6, 9, 3.) und das tägliche Abendopfer um die neunte Stunde darzubringen (Joſeph. Alterth. 14, 4, 3; Miſchna, Tr. Peſach. 5, 3.); denn für beide Handlungen war nach der Vorſchrift Moſes (2 Moſ. 29, 38—39, vgl. 4 Moſ. 28, 3—4; und 2 Moſ. 12, 6.) die Zeit בין הערבים feſtgeſetzt worden, und die Prieſter hatten alſo dafür den ungefähren Mittelpunkt des neuen von ihnen an jenen Ausdruck geknüpften Zeitraums gewählt, indem ſie die Dualform von ערב ganz richtig faßten und die äußerſten Grenzen deſſelben darunter verſtanden.

Daß dieſe Neuerung auch über die Tempelpraxis hinausgehen und ſich im weiteſten Volksleben geltend machen mußte, iſt Selbſtverſtand. Einen Beweis dafür haben wir in der noch von Baumgarten-Cruſius, de Wette, Meyer und Ewald, wie denn überhaupt ſo ſehr mißverſtandenen Stelle Lukas 24, 29—30., wo von keinem Abendeſſen, wie man allgemein annimmt, ſondern von einem Mittagsmahl die Rede iſt. Wie hätten die beiden Jünger von Emmaus ſonſt auch (vgl. Joh. 20, 19.) von dem anderthalb deutſche

Meilen entfernten Orte, vor Sonnenuntergang in Jeruſalem zurück ſein können?

So dürfte denn über die „wahre" Bedeutung von בין הערבים nicht länger zu ſtreiten und zu konjekturiren ſein, und noch mancher andere und wichtigere bibliſche Streitpunkt ſich auf gleich befriedigende Weiſe erledigen laſſen, wollten wir uns nur ſeiner Löſung halber an die Geſchichte wenden, ſtatt zu trachten den dunklen Knäuel, den er zu bilden ſcheint, mit dem gar luftigen Schwerte der Mythik zu zerhauen, oder zu hoffen daß er ſich vor den nicht minder luftigen Zauberformeln der Muthmaßungskunſt aufrollen werde.

Ueber die Bedeutung von אֲשֵׁרָה.

Schon unter den Alten herrschte eine große Ungewißheit über die eigentliche Bedeutung des hebräischen Wortes אשרה, und bald übersetzte man es Göttin, Astarte oder Idol: bald Statue oder Säule; und bald Baum oder Hain. Da es jedoch von der LXX. und der Vulgata fast ausschließlich in dem letztern Sinne wiedergegeben ward und Luther ihnen hierin folgte, so fand diese Erklärung allgemeine Aufnahme; und erst in neuerer Zeit erkannte man fast eben so einstimmig ihren Irrthum an, indem man אשרה für gleichbedeutend mit עשתרת nahm, und unter unserm Ausdruck also die kenaanitische (phönizische) Göttin Astarte verstanden wissen wollte (vgl. Selden, de Diis Syris Synt. VI. c. 1. p. 231 sqq.; Spencer, de legibus Hebr. ritual. libr. II. c. 27. p. 507 sqq.; Gesenius, im Thesaurus sub voce; de Wette, Biblische Archäologie §. 233. S. 233; Creuzer, Symbolik I. S. 66; Winer, Realwörterb. Art. Aschera). Dagegen trat Movers (die Phönizier, I. S. 560 ff.) vor einigen Jahren mit dem Beweise hervor, daß אשרה die kenaanitische, der Berut oder der Venus des Libanon, der Baaltis von Byblus, und der babylonischen Mylitta gleichstehende, tellurische Göttin Aschera sei, die in der Gestalt einer aufgerichteten Säule, eines Phallus oder eines grünenden Baumes oder Baumstammes verehrt worden wäre. Zwischen den beiden letztern Ansichten haben die biblischen Archäologen und Exegeten seitdem geschwankt, nur daß Bertheau (das Buch der Richter und Rut S. 66—67.) kürzlich eine Art Zwittermeinung aufstellte und wollte daß, wie עשתרת die Göttin Astarte selbst, אשרה ihr Idol bedeute.

Eine sorgfältige Prüfung der biblischen Stellen, an denen unser Ausdruck vorkömmt, hat mich zu einem Ergebniß geführt, wornach ich alle diese Auffassungen für irrthümlich halten muß

und da der Gegenstand nicht ohne Wichtigkeit ist, so möge es mir gestattet sein, meine Gründe dafür hier anzugeben, zugleich aber das Resultat meiner eigenen Untersuchung näher zu entwickeln.

Daß ἄλσος, lucus, Hain, der herrschenden ältern Ansicht zufolge, nicht die wahre Bedeutung von אשרה sein kann, geht, abgesehen von andern Beweisen, unwiderleglich daraus hervor, daß 1) die Verben עשה, הציב, בנה auf das Wort angewandt werden, und sich die Ausdrücke: einen Hain verfertigen (vgl. 2.) 1 Kön. 16, 33; 2 Kön. 17, 16; 21, 3; 23, 4. u. a. O., errichten, 2 Kön. 17, 10; erbauen 1 Kön. 14, 23. nicht gebrauchen lassen. 2) daß der Prophet Jesaia, Kap. 17, 8. אשרים als das Werk menschlicher Finger bezeichnet; und 3) daß keine Haine weder „unter der Wölbung (תחת) grünender Bäume," wie 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 17, 10. gesagt wird daß אשרים „erbaut" oder „errichtet" wurden, noch „im Tempel von Jerusalem," aus dem אשרה nach 2 Kön. 23, 6. vgl. 21, 7. fortgeschafft ward, hätten gepflanzt werden können. Ferner spricht entschieden dagegen daß Richt. 6, 23. אשרה zu einem einzigen Brandopfer diente; und endlich entbehrt die Deutung jeder sprachlichen Grundlage. Vergebens sucht Movers (S. 572ff.) sie in Betreff der beiden Stellen 5 Mos. 16, 21. und Richter 6, 25ff. zu vertheidigen (s. weiter unten).

Nicht minder unhaltbar ist die durch Gesenius herrschend gewordene Ansicht, welche אשרה mit עשתרת identifizirt. Sie stützt sich einzig und allein 1) auf das Zeugniß der Stelle Richt. 2, 13. vgl. 3, 7., indem es dort heißt daß die Israeliten von Zeit zu Zeit Jehova'n verließen und „dem Baal und der Astarte dienten;" hier, daß sie zu einer gewissen Periode dieselbe Untreue begingen und „den Baalen und האשרות (den Astarten)" ihre Verehrung erwiesen. Allerdings wird nun durch den Text genau derselbe Karakter der Abgötterei, in welche die Israeliten verfielen, bezeichnet und nothwendigerweise muß der Plural den vollen Begriff des vorhergehenden Singular's einschließen, d. h. der Kultus der Baale und האשרות muß auch den Kultus des Baal und der Astarte begreifen (wie wir aus 1 Kön. 11, 5. 33. und 2 Kön. 23, 13. sehen daß es wirklich der Fall war); daß

ist dies auch Alles, was sich aus dem Vergleich beider Stellen für die Bedeutung von אשרה folgern läßt. Die Identität des Wortes mit עשתרת würde nur dann durch sie bewiesen worden sein, wenn Baal und Astarte die einzigen Götzen wären, denen die Israeliten damals gehuldigt hätten: indeß wissen wir aus 5 Mos. 17, 3; 2 Kön. 23, 5. 13. und vielen a. St. das Gegentheil. 2) auf die Folgerung, daß, weil Astarte die Hauptgöttin der Sidonier war, nnd Ahab, nachdem er die sidonische Prinzessin Isebel geheirathet und sich ihrem Götzendienst ergeben hatte; dem Baal einen Tempel errichtete ויעש את האשרה 1 Kön. 16, 33., ferner aber 1 Kön. 18, 19. 400 von der Königin Isebel unterhaltene Propheten האשרה genannt werden, hier unter אשרה nur die Astarte zu verstehen sein dürfte. An sich hat dieser Schluß eine große Wahrscheinlichkeit; allein dessenungeachtet bleibt er nicht nur immerhin ein bloßer, von sonstigen Beweisen abhängiger Schluß; sondern wir finden auch bei einer nähern Betrachtung der angeführten Stellen, daß an der letzteren die 400 Propheten האשרה in der Zahl der dort zugleich genannten 450 Propheten des Baal eingeschlossen sind (s. weiter unten zu d. S.), und an der ersteren Astarte für האשרה nur dann einen Sinn giebt, wenn wir den Ausdruck im kollektiven Sinne als Astartenbilder nehmen welches unvereinbar mit der Auffassung selbst ist (vgl. weiter unten). 3) auf die ähnliche Folgerung, daß, weil Astarte häufig neben Baal gleichsam als dessen coniux genannt wird, Richt. 2, 13; 10, 6; 1 Sam. 7, 4. u. a. O., und אשרה ebenfalls in dieser Verbindung mit Baal, Richt. 3, 7; 1 Kön. 16, 32 ff.; 18, 19., ja auf seinem Altar als θεοὶ σύμβωμοι Richt. 6, 25 ff. erscheinen soll, dies wiederum auf die Identität beider Idole hinweise. Dagegen macht jedoch schon Movers (S. 561.) geltend, daß wie nicht alle Göttinnen, welche in ähnlicher Weise neben Jupiter erwähnt werden, darum eben für Juno, die der Venus in der Mythe oder im Kulte beigesellten männlichen Gottheiten nicht für Adonis zu halten sind, so es auch hier nicht folge, daß keine andere Gottheit als Astarte neben Baal hätte genannt werden können. Ferner ist die Folgerung eine petitio principii, indem sie voraussetzt, daß אשרה eine Göttin oder vielmehr ihr Idol bezeichne, welches auf's neue mit der Auffassung selbst

ſtreitet. 4) auf die Ueberſetzung der LXX. 2 Chron. 15, 16; 24, 18; des Aquila und Symmachus und der Vulgata Richt. 3, 7; 2 Kön. 17, 10. und des Syrers Richt. 3, 7; 6, 25 ff., vgl. Geſenius, Thes. 1. p. 163; welcher Grund aber ſchon deshalb keine Beweiskraft haben kann, weil die ältere und irrthümliche Auffaſſung von אשרה als Hain eben das Zeugniß jener Ueberſetzer an faſt zwanzig Stellen gegen eine in Anſpruch nimmt.

Entbehrt die gedachte Anſicht denn einerſeits jedes tieferen Halts, ſo treten ihr andrerſeits die ſtärkſten entkräftenden Gründe entgegen. Dahin rechne ich: 1) daß ſie, um Aſchera und Aſtarte zu identifiziren, zu der irrigen Vorausſetzung greift, a) daß die Aſtarte der Sidonier die Glücksgöttin, der Planet Venus war, obſchon Alles für ihren Karakter als Mondgöttin ſpricht. Dies geht hauptſächlich daraus hervor, daß die letztere, nächſt dem Sonnengott Baal, der Hauptgegenſtand des kenaanitiſchen Kultus und der israelitiſchen Abgötterei war, 5 Moſ. 17, 3; 2 Kön. 23, 5. vgl. oben Richt. 3, 7. mit 2, 13; 1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13., und häufig neben Baal als deſſen socia et conjux vorkömmt, Richt. 2, 13; 10, 6; 1 Sam. 7, 4; 12, 10., weshalb ſie wohl ohne Zweifel Eins iſt mit der öfterer im A. T. erwähnten Himmelskönigin מלכת השמים, Jer. 7, 18; 44, 17 ff. vgl. 2 Kön. 23, 4. Ein beſtimmtes Zeugniß dafür legen auch Lucian (de Syria Dea 4.) und Herodian (V. 6.) ab, (vgl. noch Movers u. a. O. S. 605 ff. und beſonders Winer, Realwört. Art. Aſtarte und Mond). b) daß אַשֵׁרָה gleichbedeutend mit אֶשֶׁר Glück und deshalb die Glücksgöttin Venus ſei. Dagegen wendet ſchon Movers (S. 564 ff.) unter vielem Irrigen richtig ein, daß im A. T. auch nicht die leiſeſte Andeutung vorkomme, man habe den Begriff eines glückbedeutenden Geſtirnes mit אשרה verbunden. Allein ſelbſt abgeſehen von dieſem Einwand, würde dennoch jede ſprachliche Grundlage fehlen um eine nähere Beziehung unſres Ausdrucks zu der Mondgöttin und Himmelskönigin Aſtarte auch nur wahrſcheinlich zu machen. 2) Daß es nicht minder unwahrſcheinlich iſt, eine und dieſelbe Göttin komme im A. T. unter zwei verſchiedenen Namen vor,

ohne einen Fingerzeig, welcher zur Erklärung dieſes „auffälligen" Umſtandes dienen könnte; ja, ohne daß die Vertheidiger deſſelben nur einmal anzugeben wüßten „in welchem Sinne die Aſtarte אשרה genannt worden ſein möge" (Winer, u. a. O.). 3) daß die maskuline Pluralform unſres Wortes: אשרים häufig iſt, welches ſchwer vereinbar mit dem an den Singular geknüpften Begriff Göttin ſein dürfte; und daß der Plural von אשרה als nomen abstractum überhaupt die Deutung: Aſtartenbilder, welche die gedachte Anſicht ihm unterlegt, nicht geſtattet (vgl. Movers S. 584 und 565.). 4) daß jedenfalls der Singular אשרה, wenn er die Göttin Aſtarte bezeichnet, nicht auch zugleich ihr Idol bezeichnen kann (vgl. unten 2 Kön. 21, 3. 7; 23, 13. 14. 15; 2 Chron. 34, 3. 4. 7; ferner 1 Kön. 11, 5. 33 u. a. O.); daß aber אשרה öfters in einer Verbindung geleſen wird, welche die erſtere Bedeutung unbedingt ausſchließt. So wird z. B. 5 Moſ. 16, 21. das Verb נטע, pflanzen, aufſchlagen; 2 Kön. 17, 16. עשה, verfertigen; 2 Kön. 18, 4. כרת, umhauen; 2 Kön. 23, 15. שרף, verbrennen auf אשרה angewandt. Nach 1 Kön. 15, 13—14. würde die Mutter Aſa's ein Schandbild für die Aſtarte oder eigentlich auf ihr errichtet haben. Nach 5 Moſ. 16, 21. erſchiene ſie als eine Göttin von allerlei Holz (vgl. auch Richt. 6, 26.) u. ſ. w. 5) daß, ſo oft auch in unmittelbarer Verbindung mit אשרה von Altären Baal's, doch niemals von האשרה die Rede iſt, es ſei denn etwa an der Stelle Richt. 6, 28., wo allerdings אשרה als Göttin betrachtet, zu überſetzen wäre: „Siehe da, zertrümmert war der Altar des Baal und (der Altar) der Aſtarte, welcher oben auf demſelben ſtand." (!) 6) werden אשרה und עשתרת von den bibliſchen Schriftſtellern beſtimmt unterſchieden; „man ſehe nur" ſagt Movers (S. 561.) „den einen Abſchnitt 2 Kön. 23., wo V. 6. Aſchera, V. 13. Aſtarte, dann gleich in den zwei folgenden V. 14. und 15. wieder Aſchera hintereinander, als verſchieden erwähnt werden.". Zwar will Winer (u. a. O.) dies nicht anerkennen und meint: Eine Unterſcheidung von Aſchera und der Aſtoreth als göttlicher Weſen liegt nicht vor, ſondern nur eine Unterſcheidung von Anbetungsſtätten; den V. 6. handelt von einer im jeruſ. Tempel aufge-

ſtellten Aſchera u. V. 13. von Idolen, die auf Höhen um Jeruſalem ſtanden; V. 14. iſt in Verbindung mit V. 13. für die Einerleiheit, und V. 15. bezieht ſich wieder auf eine andere Lokalität": allein offenbar hat dieſer Gelehrte ſich hier durch ſein Vorurtheil irre leiten laſſen. Läßt es ſich denken, daß der bibliſche Verfaſſer die im jeruſal. Tempel errichtete (Aſtarte) ſo ſchlechthin als אשרה, den vor der Stadt errichteten „Altar der Aſtarte" (אשתרת) aber als den Altar „des Götzen der Sidonier" bezeichnet haben würde, wäre wirklich von derſelben Göttin die Rede?! Dazu überſieht Winer, der doch ſo beſtimmt zwiſchen dem Singular und Plural, zwiſchen dem göttlichen Weſen Aſchera und ihren Idolen unterſcheidet, daß nach ſeiner Auffaſſung die Göttin zweimal V. 6. und V. 15. — verbrannt und ihre Aſche V. 6. umhergeſtreut worden ſein würde; daß aber, weil er vollkommen richtig die Beziehung von V. 14. zu 13. erkennt, die Altäre der Aſtarte, des Kamos und des Milkom hier, den Aſtartebildern dort entſprechen müßten, welches rein ſinnlos iſt (vgl. unten zu der Stelle). 7) endlich erſcheinen die אשרים ohne Ausnahme nicht bloß im Gegenſatz zu den Götzenbildern, weshalb wie Winer ſelbſt einräumt, „man darunter kaum ebenfalls ein ausgehauenes Götzenbild verſtehen kann, ſondern geneigt ſein muß, ſich etwas Roheres und Einfacheres zu denken (wenn auch nicht gerade einen Baum)" — aber was denn? —; ſondern werden auch auf's beſtimmteſte von allen den Israeliten bekannten Arten von Idolen ausgeſchloſſen, 2 Chron. 24, 18; (beſonders) 2 Chron. 34, 3. 4. 7; Jeſ. 17, 7—8; 27, 9; Micha 5, 12—13. (ſ. weiter unten zu der Stelle). Es ſcheint mir alſo, wenn wir dieſe ſämmtlichen poſitiven wie negativen Gründe gegen die beſprochene Anſicht in Erwägung ziehen, vernünftigerweiſe nicht länger die Rede von ihr ſein zu können.

Viel mehr Richtiges iſt der Moverſchen Auffaſſung eigen; doch iſt auch ſie leicht als irrig nachgewieſen. Sie ſtützt ſich 1) und faſt ausſchließlich auf den Baum- und Phalluskult fremder und verwandter Völker: eine Analogie, welche an ſich auch nicht die geringſte Beweiskraft hat, im übrigen aber eine petitio principii bedingt. 2) auf die angenommene Identität von אשרה mit den Bäumen, unter denen ſchon die alten

Israeliten Altäre zu errichten pflegten. „Es läßt ſich mit Grund nicht bezweifeln“, bemerkt er z. B. S. 580. in Beziehung auf den von Konſtantin zerſtörten Altar unter der Eiche des Abraham zu Mamre „daß dies eben jener heilige Baum und dieſelbe Opferſtätte war, welche ſchon Gen. 13, 18. erwähnt werden. (!!) Die Tamariske zu Beerſeba an der heiligen Quelle, wo in Amos Zeit ein von abgöttiſchen Israeliten ſehr beſuchter Wallfahrtsort war (Am. 5, 5; 8, 13 f.) hatte Abraham gepflanzt (!) und dort geopfert (Gen. 21, 31 ff. vgl. 29.) Iſaak aber den Altar gebaut (Gen. 26, 25.). Man ſieht daraus, daß die im Deuteronomium verbotene Sitte, eine Aſchera neben dem Altare Jehova's zu pflanzen (16, 21.) deren eine auch neben dem uralten Heiligthum zu Betel ſich befand (2 Kön. 23, 15.) in der älteſten Zeit noch unverfänglich war, und es läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit ſchließen, daß der häufige Mißbrauch die Aſchera zum Παρεδρος des Jehova zu machen, das Verbot veranlaßt habe.“ Alles dies iſt jedoch falſch (ſ. weiter unten zu 5 Moſ. 16, 21; Richt. 6, 25 ff.; 2 Kön. 17, 10.) und deshalb auch der daraus gezogene Schluß. Soweit hat Movers ſich übrigens durch ſeine Anſicht irre leiten laſſen, daß er ſich S. 576 f. die Stellen Hab. 2, 17; Jeſ. 14, 8. und 37, 24. aus der göttlichen Verehrung der Zedern und Zipreſſen des Libanon von Seiten der Israeliten erklärt (!), als ob er dann aus demſelben Grunde dieſe Verehrung nicht auch auf die Gewäſſer und die Ströme Aegyptens (Jeſ. 37, 25.) hätte ausdehnen müſſen. 3) auf die Verben fällen, verbrennen, verfertigen, welche ohne Ausnahme auf unſern Ausdruck, im Gegenſatz zu den Verben zertrümmern, zerſchlagen u. ſ. w., welche gewöhnlich auf die Altäre und Bilder angewandt werden. Dies beweiſ't bloß, daß wir uns unter אשרה irgend ein Ding von Holz zu denken haben, nicht im entfernteſten aber, daß dieſes Ding ein Baum oder ein Baumſtämm ſein müſſe. Vielmehr zeugt das Verb עשה entſchieden dagegen. 4) auf die Ableitung von אשרה von dem Stammwort אשר in der Bedeutung gerade ſein; woraus ſich jedoch mit keinem Schatten von Vernunft ſchließen läßt, daß אשרה eben ein aufgerichteter Baumſtamm oder Phallus war, und die (S. 566.) dafür angeführte

Analogie der griechiſchen „Göttin Ὀρθία oder Ὀρθώσια, die Grade — die perſiſche Artemis oder Tauropolis, die aſſyriſche Naturgöttin תנת, Tanais — weil ihr Idol eine Säule oder ein aufgerichteter Phallus war" beweiſet nichts.

Die äußeren Gründe, wodurch Movers ſeine Auffaſſung zu unterſtützen ſucht, ſind alſo gar gebrechlicher Natur; doch betrachten wir die letztere an ſich, ſo ſteht es faſt noch mißlicher mit ihr, denn ſie hat gegen ſich: 1) daß ſie einen doppelten Widerſpruch mit ſich ſelbſt bedingt; a) inſoferne Movers (S. 579.) אשרה im Allgemeinen von den „weſentlich zum Culte der Aſcheren gehörenden" heiligen Bäumen und Hainen (namentlich an Stellen wo die entgegengeſetzte Annahme ſich nicht mit ſeiner Auffaſſung verträgt), beſtimmt unterſchieden (S. 572. 574.), in beſonderen Fällen aber, (wo dieſe Auffaſſung ſolche Ausnahmen erheiſcht), eben ſo beſtimmt mit ihnen identifizirt wiſſen will; und b) weil er einerſeits (S. 565. vgl. S. 584.), da אשרה kein Nomen abſtraktum iſt," ganz beſonders hervorhebt daß „die Aſchera ſelbſt, nicht ihr Bild, ein Holz oder Fetiſch iſt;" und andrerſeits אשרה an zahlreichen Stellen eben als abſtrakten Begriff der Göttin Aſchera geltend macht. So z. B. heißt es S. 572.: „Gewiß war ein Baum ſchickliches Symbol der Naturgöttin (Aſchera); und vermuthlich glaubte man, in ihm, der eigenes Leben beſitzt, wohne die Gottheit, deren Namen er trägt;" S. 583.: „Aus dieſer Erörterung über die Idole der Aſchera ... erhellt nun auch die Bedeutung derſelben als Naturgöttin, dem Principe des phyſiſchen Lebens;" u. ſ. w. 2) daß, abgeſehen von dieſen Widerſprüchen, (welche allein genügen würden um die Anſicht Movers', in ſich ſelbſt zerfallen zu laſſen), ſie, in ſo weit ſie den abſtrakten Begriff einer Naturgöttin Aſchera annimmt, von den meiſten Einwürfen betroffen wird die ſich gegen die ältere Auffaſſung geltend machen; daß ſie aber, das Idol אשרה als Gottheit ſelbſt betrachtet, ganz und gar unhaltbar iſt, weil dann nur von einer Aſchera und höchſtens einigen anderen Pſeudo-Aſcheren, nicht aber von אשרים und אשרות in der reinen Pluralform, und eben ſo wenig von verſchiedenen Formen jener Gottheit: einem Phallus, einem Baumſtamm und einem Haine, die Rede ſein könnte. 3) daß auch nicht der

leiseste Grund vorliegt bei השרא an einen Phallus zu denken, sondern es im Gegentheil an der von Movers dafür angeführten, so durchaus mißverstandenen Stelle 1 Kön. 15, 13. (s. weiter unten) ausdrücklich heißt, daß die Mutter Asa's ein „Schandbild" für oder auf אשרה habe verfertigen lassen. 4) daß aber die auf אשרה angewandten Verben עשה, verfertigen und בנה, erbauen (s. oben) offenbar bezeugen daß unser Ausdruck weder Baum noch Baumstamm meinen kann, und die eben angeführte Stelle, wornach Maaka ein Idol auf einem Idol würde errichtet haben, (was dort sicherlich nicht der Sinn des Textes ist), dies noch ferner bestätigt. 5) daß das Idol Aschera, weil Gideon Richt. 6, 25 ff. der Hülfe von zehn Männern bedurfte um es innerhalb einer gewissen Zeit umzuhauen, und das hinreichendes Brennholz lieferte um einen ganzen Ochsen zu braten, (vgl. Movers S. 568.) von einer so kolossalen Größe hätte sein müssen, daß sie ganz und gar unversöhnlich mit der Annahme ist, sie habe auf dem Altare Baal's (neben dessen eigenem Bilde) gestanden. 6) daß die Behauptung, zu der Movers wie Gesenius gezwungen wird, die Ascheren seien σύμβωμοι aller andern Gottheiten in Palästina gewesen, nicht allein eine nackte, sondern auch im höchsten Grade unwahrscheinliche Muthmaßung ist, für welche Movers nicht einmal die Analogie anzuführen weiß. 7) endlich daß, weil אשרה als Idol doch jedenfalls zu den Götzenbildern im weitern Sinne gehören mußte, es eben so bestimmt als Aschera wie als Astarte durch die biblischen Schriftsteller von ihnen ausgeschlossen wird, 2 Chron. 24, 18; 34, 3. 4. 7; Jes. 17, 7—8; 27, 9; Micha 5, 12—13. (s. zu d. St. weiter unten).

Was die Meinung Bertheau's (a. a. O. zu Kap. 3, 7.) betrifft, so beruht sie fast gänzlich auf der Mover'schen Ansicht, nur daß die ältere Auffassung und einige eigene Irrthümer damit verbunden worden sind. Natürlich war ein Widerspruch mit sich selbst auf diese Weise schwer zu vermeiden. (Aus den schon bekannten Stellen hat man geschlossen), schreibt er, „daß Aschera und Astarte ohne weiteres ganz dasselbe bedeuten. Diese Ansicht von der Gleichheit beider hat in neuerer Zeit allgemeine Herrschaft verlangt. Gegen sie hat sich ausdrücklich Movers erklärt, zum Theil mit Recht, doch muß ich da-

für halten, daß er nicht das Recht hat (?) in Aſchera und Aſtarte zwei verſchiedene Gottheiten zu finden. Freilich unterſcheiden die bibliſchen Schriftſteller Aſchera und Aſtarte wohl von einander, aber ſo viel ich ſehe nicht als zwei verſchiedene Göttinnen. Das Ergebniß aus den vielen Stellen, in welchen ſie vorkommen iſt, daß letztere eine Göttin, erſtere das Bild oder Idol einer Göttin iſt, welches ſehr ſelten für die Göttin ſelbſt gebraucht wird ((vgl. oben) ſo daß von einem der Aſchera errichteten Schandbilde geſprochen wird), und zwar eine Säule von Holz, ein Baumſtamm oder auch ein Baum ſelbſt, oft in der Mitte anderer Bäume, oder in heiligen Hainen (?) ſtehend, daher (!) LXX das Wort gewöhnlich durch ἄλσος, Vulg. durch lucus überſetzen. Der Name אשרה bedeutet das gradeſtehende, daher im Plur. fem. die gradeſtehenden oder die Säulen (?), im Plur. maſc. die gradeſtehenden, nämlich פסילים (?!) und entſpricht dem griech. Ὄρθια, Ὀρθόσια Herod. 4, 87. Es läßt ſich ferner nachweiſen (?) daß die Aſchera mit dem Phallusdienſt zuſammenhängt, Symbol der Naturgöttin iſt und zwar ohne Zweifel (?) vorzugsweiſe (!) der großen Naturgöttin Aſtarte-Mylitta, deren geheimnißvoll mächtigem Walten (!!) der babyloniſch-phöniziſche Naturdienſt im Cultus und in Symbolen einen Ausdruck zu geben ſuchte.“ Es möge mir hier nur noch nachträglich die Bemerkung geſtattet ſein daß ſich weder über phöniziſche „heilige Haine,“ von denen Movers ſelbſt (S. 582.) einräumt „wir wenig wiſſen,“ noch über eine Beziehung von אשרה zum Phallusdienſt, irgend eine auch noch ſo leiſe Andeutung im Alten Teſtamente vorfindet. Alles dies wird von jenen Gelehrten aus einer einzigen Stelle des Euſebius (de vita Const. c. LV. vgl. de laud. Const. c. VIII. 2 seqq.) erſchloſſen, wo von einem, αἰσχρῷ δαίμονι Ἀφροδίτης geheiligten Tempel und Hain bei Aphaca, in den Unzucht aller Art getrieben ward, zur Zeit Konſtantin's die Rede iſt. (!) Im Uebrigen hat Bertheau's Meinung ſchon in dem Vorhergehenden Erledigung gefunden, oder erledigt ſich ſelbſt; und ich darf jetzt zur Begründung meiner eigenen Anſicht übergehen.

Der weſentliche Karakter des kenaanitiſchen Götzendienſtes war Geſtirn- oder, nach der Hauptgottheit deſſelben benannt, Baal-Cultus, welcher die Sonne, den

Mond, die zwölf Zeichen des Thierkreiſes und die Sterne überhaupt umfaßte 2 Kön. 23, 5. vgl. 5 Moſ. 17, 3. u. a. O. Sein Ausdruck war das Opfer, und deſſen Bedingung der Altar. Nun gab es zwar bei den Israeliten wie bei den heidniſchen Völkern zwei Arten von Opferaltären — der Räucheraltar kömmt hier nicht in Betracht —; doch unterſchieden die der Erſteren ſich durch das Material, die der Letzteren ſich auch durch die Form. Bei Allen dürfte der Ausdruck ſelbſt demſelben Begriff entſprungen ſein: dem einer Erhöhung (ſ. unten).

Nach dem moſaiſchen Geſetz mußte der Altar der Israeliten entweder aus Erde d. h. einem mit Erde angefüllten Bretterkaſten (2 Moſ. 27, 1; 38, 1 ff.) oder aus unbehauenen Steinen (2 Moſ. 20, 25.) beſtehen; in beiden Fällen aber a. viereckig ſein (2 Moſ. 27, 1; 38, 1. vgl. 30, 2.) und b. kein Stufenpoſtament haben (2 Moſ. 20, 26.), folglich auf ebener Erde ruhen (vgl. noch 2 Chron. 4, 1; Phil. de vict.; Joseph. de bello Jud. 5, 5, 6; Talmud, tr. Succa Fol. 49, a.; Sebachim Fol. 62, a.) Dagegen waren die Heiden durch keine ſolche Vorſchriften gebunden. Ihre Altäre waren nicht bloß viereckig, ſondern auch ſäulenförmig (5 Moſ. 16, 21.); ſie ruhten nicht bloß auf ebener Erde, ſondern auch auf, mit Stufen verſehenen Poſtamenten (2 Moſ. 20, 26.). In dieſer Beziehung hieß, unabhängig von ihrer ſonſtigen Form, der Altar im erſtern Falle bei den Römern ara, bei den Griechen ἐσχάρα, im letztern bei Jenen altare, bei Dieſen βωμός oder Hochaltar. Im Lateiniſchen erklärt die Bedeutung ſich ſelbſt; dagegen heißt βωμός im eigentlichen Sinne Poſtament, Unterbau, und bildete die erhöhte Grundlage des Altars, auf den, mit jener als eine Ganzheit betrachtet, der Name erſt ſpäter übertragen wurde. Bei den Griechen waren die ἐσχάραι gewöhnlich den telluriſchen, die βωμοί den olympiſchen Gottheiten gewidmet. Der Altar des Zeus zu Olympia hatte einen Unterbau, zu dem ſteinerne Treppen emporführten, und von dieſem wieder Treppen aus gekneteter Aſche zu dem eigentlichen, 22 Fuß hohen Altar. (Pausan. V. 13, 9.)

Um jedoch zu dem kenaanitiſchen Götzendienſt zurückzukehren, ſo gab es, nach dem Geſagten, zwei Arten von Al-

täten, welche die Israeliten unterſchieden, nemlich die auf ebener Erde ruhenden, unter zwei Formen: a) die ihrer eigenen geſetzlichen entſprechende viereckige, welche ſie mit dem gewöhnlichen Namen מזבח bezeichneten, b) die ungeſetzliche ſäulenförmige, מצבה; und die auf einem Unterbau ruhenden, gleich viel von welcher Form, ebenfalls ungeſetzlichen, die ihrer allgemeinen Benennung nach במה, ihrer beſonderen Benennung nach אשרה hießen. Jener Ausdruck entſpricht dem lateiniſchen altare, dieſer dem griechiſchen βωμός; denn bloß darin weichen ſie ab daß במה etwas Hohes, Erhöhetes, אשרה aber, von dem Stammwort אשר, gerade, aufgerichtet ſein, etwas in die Höhe Errichtetes, ein Gerüſt, und alſo, auf Opferſtätten bezogen, im eigentlichen Sinne das hölzerne oder doch mit Holz eingekleidete und mit hölzernen Stufen verſehene Poſtament oder den Unterbau für den Altar, dann aber auch, Beides als ein Ganzes betrachtet, den Hochaltar ſelbſt bedeutet. Daher kann denn במה ſowohl von jehovaiſtiſchen als heidniſchen, אשרה jedoch nur von heidniſchen Opferſtätten gebraucht werden, und der Ausdruck, in ſeinen verſchiedenen Formen, iſt ſomit gleichbedeutend mit Abgötterei. Dies iſt wohl zu beachten; denn hierauf gründet ſich ſein Gebrauch im Singular mit dem Artikel, als abſtraktes Kollektiv, in der Bedeutung Hochaltarthum d. h. Geſtirnkultus, weil die Kenaaniter, wie ſpäter die Griechen, zunächſt die Hochaltare ihren himmliſchen Gottheiten geweiht haben dürften; und im Plural Femin., ebenfalls als Abſtraktum (vgl. Geſen. Gr. §. 105. 3. b.), in der Bedeutung Hochaltargötzen. Es kömmt unſer Ausdruck nemlich 39mal im A. T. vor: 18mal in der Singular- und 21mal in der Pluralform; und zwar: A. im Singular: 1) in der Grundbedeutung Unterbau, a) ohne Artikel 5 Moſ. 16, 21; (mit Präp.) 1 Kön. 15, 13; 2 Chron. 15, 16. b) mit dem Art. (mit folg. אֲשֶׁר) Richt. 6, 25. 26. 28. 30. 2) in der übertragenen Bedeutung Hochaltar, a) ohne Art. 2 Kön. 17, 16; 21, 3; 23, 7. 15; (mit Präp.) 23, 4. b) mit Art. 2 Kön. 18, 4; 23, 6. 3) in der abſtrakt-kollektiven Bedeutung Hochaltarthum, natürlich mit dem Artikel, 1 Kön. 16, 33; 18, 19; 2 Kön.

13, 6; 21, 7. B. im Plural: 1) im Maskul. weil die Grundbedeutung die Pluralform ausschließt, nur in der Bedeutung Hochaltare, a) ohne Art. 2 Mos. 34, 13; 5 Mos. 7, 5; 12, 3; 1 Kön. 14, 15. 23; 2 Kön. 17, 10; Jesa. 27, 9; (mit Suffix) Jerem. 17, 2. und Micha 5, 13. b) mit Art. 2 Kön. 23, 13; 2 Chron. 14, 2; 17, 6; 24, 18; 31, 1; 34, 3. 4. 7; Jesa. 17, 8. 2) im Femin. in der abstrakten Bedeutung Hochaltargötzen Richt. 3, 7; 2 Chron. 19, 3. Zwar treffen wir die weibliche Form noch einmal 2 Chron. 33, 3. in der Bedeutung Hochaltare an; allein da die Parallelstelle 2 Kön. 21, 3. den Singular אשרה hat, so kann es kaum einen Zweifel gestatten daß אשרות ein bloßer, durch die begleitenden Plurale veranlaßter Schreibfehler für אשרה ist; denn wer wollte hier einen willkührlichen Gebrauch der Femininform annehmen?

Diese Auffassung nun, welche so ganz von den seither an אשרה geknüpften Bedeutungen abweicht, hat die folgenden Stützpunkte: 1) ist sie, ohne alle Voraussetzung, aus den im A. T. selbst auf's bestimmteste angedeuteten Verhältnissen geschöpft, beruht, was mit keiner der älteren Ansichten der Fall war, auf einer streng lexikalisch-grammatischen Grundlage, und hat zugleich die Analogie andrer Sprachen und Kulten für sich. 2) heißt es 5 Mos. 16, 21. ausdrücklich daß אשרה ein Ding von Holz, sei es ganz, sei es theilweise, und dabei nach Jesa. 17, 8. ein Werk menschlicher Hände war, dessen bedeutende Größe und Stärke aus Richt. 6, 25 ff. hervorgeht. 3) kömmt der Ausdruck stets in Verbindung mit Altären 2 Mos. 34, 14; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 17, 10; 18, 4; 21, 3; 23, 14 ff; 2 Chron. 14, 2; 17, 6; 19, 3; 31; Jer. 17, 2. und dabei im Gegensatz zu Götzenbildern 5 Mos. 7, 5; 12, 3; 2 Chron. 19, 3; 33, 19; 34, 3. 4. 7; Micha 5, 12—13. vor. 4) wird 2 Kön. 23, 4. von allerlei Geräth, כלי, welches für אשרה verfertigt worden sei, gesprochen; und 2 Mos. 27, 3; 38, 3. wird befohlen, daß für den (Brandopfer-)Altar (Jehova's) ebenfalls allerlei Geräth, כלי angefertigt werde. 5) wird אשרה bestimmt als Fußgestell eines Altares bezeichnet 5 Mos. 16, 21; Richt. 6, 25 ff. vgl. 2 Mos. 20, 6; 5 Mos. 16, 21; 1 Kön. 15, 13—14; 2 Chron. 15, 16; ebenso bestimmt als Opfer-

ſtätte ſelbſt 1 Kön. 15, 13—14; 2 Kön. 17, 16; 23, 15; 2 Chron. 15, 16; 19, 3. vgl. 17, 6; und endlich als Altar Jeſ. 27, 9. 6) ſtimmen mit der obigen Erklärung die ſämmtlichen auf אשרה angewandten Verben: בנה, erbauen, 1 Kön. 14, 23; היצב, errichten, 2 Kön. 17, 10; נטע, aufſchlagen, 5 Moſ. 16, 21; עשה, verfertigen, 1 Kön. 14, 15; 2 Kön. 17, 16; Jeſ. 17, 8. u. a. O.; נתץ, niederreißen, 2 Moſ. 34, 13; Richt. 6, 28; 2 Chron. 34, 7; גדע, ab- oder umhauen, 5 Moſ. 7, 5; 2 Chron. 14, 2. u. a. O.; כרת, umhauen, fällen, Richt. 6, 25. 26. 30; 2 Kön. 18, 4; 23, 13; שרף, verbrennen, 5 Moſ. 12, 3; 2 Kön. 23, 15. u. ſ. w. 7) giebt die Auffaſſung an allen Stellen, wo der Ausdruck אשרה vorkömmt, einen paſſenden, durch den Kontext bedingten, logiſch-grammatiſchen Sinn.

Um Dies und das Geſagte überhaupt näher zu bewahrheiten, bleibt mir jetzt alſo nur noch übrig jene Stellen einzeln in Betracht zu ziehen und, ſo weit es Noth thut, kurz zu erläutern.

2 Moſ. 34, 13.

Vertreiben, gebietet Moſes den Israeliten, ſollen ſie die Einwohner Kenaan's bei der Beſitznahme des Landes, und, um nicht in ihren verführeriſchen Götzendienſt zu verfallen, kein Bündniß mit ihnen eingehen,

כִּי אֶת־מִזְבְּחֹתָם תִּתֹּצוּן וְאֶת־מַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּן וְאֶת־אֲשֵׁרָיו תְּכֹרֹתוּן׃

sondern zertrümmert ihre Altäre, zerſchlaget ihre Opferſäulen und fället ihre Hochaltare.

In geſteigerter Ordnung ſind hier die oben gedachten drei Arten von Altären genannt; und der Befehl des jüdiſchen Geſetzgebers geht offenbar auf die Zerſtörung der ſämmtlichen Opferſtätten der Kenaaniter. Vergebens aber ſucht man dieſen, oder auch nur irgend einen andern abgeſchloſſenen Zweck und logiſchen Zuſammenhang in den neuern Ueberſetzungen: „Zertrümmert ihre Altäre, zerſchlaget ihre (Bild-) Säulen, und fället ihre Bildſäulen der Aſchera (Aſtarte).“ Wäre hier, ſtatt ausſchließlich von den Opferſtätten, zugleich von den Götzen der Kenaaniter die Rede, ſo würde Baal ſchwerlich mit Stillſchweigen übergangen und

Aſchera hervorgehoben worden ſein. Doch beweiſ't die folgende, den obigen Befehl wiederholende und nur noch klarer motivirende Stelle

5 Moſ. 7, (2—4.) 5.

מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ׃

Ihre Altäre ſollt ihr zertrümmern, ihre Opferſäulen zerſchlagen und ihre Hochaltare umhauen; ihre Götzenbilder aber mit Feuer verbrennen.

beſtimmt das Gegentheil; denn augenſcheinlich ſtehen, als Erweiterung von 2 Moſ. 34, 13., die Götzenbilder hier im Gegenſatz zu den Altären, und ſchließen, als generelle Bezeichnung, auch die Aſcheren oder Aſtarten ein, weshalb dieſe nicht unter אֲשֵׁרִים gemeint ſein können. Ebenſo

5 Moſ. 12, 3.

וְנִתַּצְתֶּם אֶת־מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת־מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת־שְׁמָם מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא׃

Zertrümmert ihre Altäre, zerbrechet ihre Opferſäulen und ihre Hochaltare verbrennet mit Feuer; die Bildniſſe ihrer Götter aber vernichtet und vertilget ſelbſt ihren Namen von einer ſolchen Stätte.

Es iſt nämlich unmittelbar vorher von den Opferſtätten der Kenaaniter die Rede, ob ſie nun auf Bergen, auf Hügeln oder unter grünenden Bäumen errichtet ſeien; und zu jenen Opferſtätten oder Altären werden alſo auch die אֲשֵׁרִים gerechnet.

5 Moſ. 16, 21.

לֹא־תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה־לָּךְ׃ וְלֹא־תָקִים לְךָ מַצֵּבָה אֲשֶׁר שָׂנֵא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

Du ſollſt dir keinen Unterbau von irgend einem Holze aufſchlagen als Fußgeſtell des Altares Jehova's deines Gottes, den du errichten magſt: auch keine Opferſäule, welche Jehova dein Gott haſſet, ſollſt du dir errichten.

Geſenius bemerkt zu dieſer Stelle, daß ſie, ex qua omnis iste error (de luco plantando interpretationis) fluxisse videtur, minime cum intpp. antiquis reddenda est: ne plantes tibi lucum cuiuscunque ligni iuxta altare Jehovae, sed

flagitantibus locis parallelis, ne erigas tibi simulacrum ex quocunque ligno rel. coll. נָטַע Dan. XI. 45.“ Movers dagegen glaubt, daß Baum oder Hain zu verſtehen hier durchaus nothwendig iſt, jedoch nicht bloß ohne „entſcheidende Gründe“, wie Winer bemerkt, ſondern allein auf die Gloſſen zu einigen Stellen der Miſchna, die Analogie der altdeutſchen Baumverehrung und die Anſicht hin daß, weil der Text עֵץ (Bäume) und נָטַע (pflanzen) neben einander ſtellt, das Verb ohne Zwang nur in der Grundbedeutung pflanzen genommen werden könne. Allerdings würde nun die letztere Meinung — denn die übrigen Punkte können auf keine Geltung Anſpruch machen — richtig ſein, wenn erſtlich עֵץ das Objekt der Handlung und nicht das Prädikat wäre, und zweitens die Bedeutungen Holz und aufpflanzen (von einem Zelte, wie Movers ſich ausdrückt, oder unſerm Sprachgebrauch gemäß), aufſchlagen, ſich nicht auch, die erſtere an עֵץ, die beiden letzteren an נטע knüpften.

Man ſcheint mir unſre Stelle allgemein mißverſtanden zu haben. Daß de Wette's Uebertragung: „Du ſollſt dir keine Aſtarte aufpflanzen von allerlei Holz“ eben ſo unzuläſſig wie die von Geſenius iſt, welcher für das ſpezielle אשרה, das generelle simulacrum ſetzt, braucht kaum geſagt zu werden; doch iſt dies nicht weniger der Fall mit der Luther-Movers'ſchen Ueberſetzung: „Du ſollſt keinen Hain von allerlei Bäumen pflanzen bei dem Altar des Herrn, deines Gottes, den du dir macheſt;“ denn wer wollte im Ernſt den Israeliten das ſinnloſe Unternehmen zutrauen, um einen leichtbeweglichen Altar herum, einen, was weiß ich wie viele Jahre des Wachsthums bedürftigen Hain anzupflanzen, ſtatt den Altar unter „ſchon grünenden Bäumen“ zu errichten? Daß man wirklich das letztere that, iſt Selbſtverſtand, vgl. 5 Moſ. 12, 2; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4; Jer. 2, 20; Ezech. 20, 28. u. a. a. O. אשרה ſteht hier in der urſprünglichen Bedeutung Unterbau mit Stufen, und die Stelle bezieht ſich auf 2 Moſ. 20, 26; was aber die Säulenform des Altars betrifft auf 2 Moſ. 27, 1. אצל iſt nicht Adv. ſondern Subſt. in der Bedeutung Fußgeſtell, in ſo fern es den eigentlichen Altar mit der Erde verbindet,

(vgl. das arab. أَصْل und אֲצִיל), gleichſam die Wurzel des Altars. Dies erklärt auch die Anwendung des Verbs נטע.

Richter, 3, 7.

וַיִּשְׁכְּחוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיַּעַבְדוּ אֶת־הַבְּעָלִים וְאֶת־הָאֲשֵׁרוֹת׃	Und ſie vergaßen Jehova's ihres Gottes und dienten den Baals- und den Hochaltar-Götzen.

Aus dieſer Stelle, meint Winer, verglichen mit Richt. 2, 13., wo es heißt: „und ſie verließen Jehova und dienten לַבַּעַל וְלָעַשְׁתָּרוֹת, erhelle die Identität der beiden Idole Aſchera und Aſtarte; doch kann ich ihm unmöglich hierin beipflichten, ſchon weil der Schluß durch die erſt zu erweiſende Vorausſetzung bedingt iſt, daß das Wort אשרה wirklich eine gewiſſe Göttin bezeichne. Ueberdies weiſ't die letztere Stelle unmittelbar auf den vorhergehenden Vers 11. zurück, wo wir bloß leſen וַיַּעַבְדוּ אֶת־הַבְּעָלִים: wer aber wollte daraus die ſinnloſe Folgerung ziehen, daß הַבְּעָלִים und הַבַּעַל וְעַשְׁתָּרוֹת perſönlich identiſche Gottheiten, d. h. daß die Aſtarten Baal wären? Und noch unbegründeter iſt die ähnliche Folgerung der Identität der Aſchera mit der Aſtarte aus dem Vergleich unſrer Stelle mit Kap. 2, 13. Auch darin ſcheint Winer, welcher mit Recht die Anſicht Geſenius verwirft, daß der Plural בְּעָלִים von den Bildern oder Statüen des Baal zu verſtehen ſei, mir ſelber zu irren, daß er in dem Worte eine Beziehung auf die verſchiedenen Naturen Baals erkennt, da der Plural ja doch eben ſo wohl von andern einnaturigen Götzen gebraucht wird. Vielmehr dürfte er als Plural der wegwerfenden Verachtung zu betrachten ſein; und wie Richt. 2, 11. הַבְּעָלִים in dieſem Sinne offenbar die Baalsgötzen in der allgemeinen Bedeutung des (nach ſeinem oberſten Gotte benannten) Geſtirnkultus bezeichnen, und jener Ausdruck V. 13. in „Baal und (ſeine) Aſtarten" umgewandelt wird: ſo iſt auch an unſerm Orte wiederum eine nur noch verächtlichere Umſchreibung des ganzen götzendieneriſchen Kultus der Kenaaniter zu ſuchen.

Richter, 6, 25. 26. 28. 30.

Es ist hier von Gideon die Rede, dem der Herr gebietet:

וְהָרַסְתָּ אֶת־מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וְאֶת־הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר־עָלָיו תִּכְרֹת וּבָנִיתָ מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עוֹלָה בְּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת:

Reiße nieder den Altar Baals, welchen dein Vater errichtete, und den Unterbau, der zu ihm hinanführt, haue um, und erbaue einen Altar Jehova's deinem Gott ... und opfere ein Brandopfer mit dem Holze des Unterbau's, den du niedergehauen hast.

Hierauf führt Gideon, von zehn Knechten unterstützt, in der Nacht das Gebot des Herrn aus, und wie die Leute am nächsten Morgen aufstehen,

וְהִנֵּה נִתַּץ מִזְבַּח הַבַּעַל וְהָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר־עָלָיו:

Siehe da, zertrümmert war der Altar Baal's und der Unterbau, der zu ihm hinanführte;

so daß sie den Tod Gideon's verlangen,

כִּי נָתַץ אֶת־מִזְבַּח הַבַּעַל וְכִי כָרַת הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר־עָלָיו:

weil er den Altar Baal's zertrümmert und den Unterbau, welcher zu ihm hinanführte, umgehauen hat.

Luther übersetzt die Worte ואת האשרה אשר עליו: und den Hain, der dabei steht, jedoch gegen allen Sprachgebrauch; denn ohne begleitendes Verb kann die Form עליו nur das Daraufsein, das Zugehören zu dem vorangehenden Subst. ausdrücken, vgl. 1 Mos. 37, 23; Ps. 7, 11. u. a. O. Dies haben auch de Wette und Movers anerkannt, indem sie übertragen: „und die Astarte (Aschera) auf demselben," so daß sie wie auch Winer, den bestimmten Worten des Textes zum Trotze, jenes Idol hier mit Baal als θεοὶ σύμβωμοι betrachten, während unsre Stelle doch, ihrer Ansicht nach, offenbar von dem Unding eines Baal- und doch keines Baalaltares d. h. einer dem Baal errichteten, der Aschera oder Astarte aber geweihten und mit ihrem Symbol, einem Baumstamm, geschmückten, dennoch Altar des Baals genannten Opferstätte reden würde.*) Noch mehr. Müßte der „Hain"

*) Richtig bemerkt Thenius (die Bücher der Könige) zu 1 Kön. 14, 23 in Bezug auf die obige Stelle: „Wäre אשרה nach der gewöhnlichen Ansicht eine Bildsäule der auf einem Altare mit Baal verehrten Astarte, so müßte man, da es sich nach V. 31. 32. um die Zerstörung eines Heiligthums des

des Baals zu Ophra, nach Luther, wenn Gideon ihn mit zehn Knechten in wenigen Stunden der Nacht umhauen und für ein einziges Brandopfer verwenden konnte, ein rechtes Miniaturbild von einem Hain gewesen sein, so haben wir uns im Gegentheil, nach Movers, de Wette und Winer, unter dem „Bilde" der fraglichen Göttin, dessen Hinwegschaffung solche Kräfte in Anspruch nahm und dessen Material, wie Movers selbst geltend macht, hinreichte um einen ganzen Ochsen zu braten, einen wahren Koloß von einem Bilde zu denken; und wie Winer läugnen kann, daß dies nicht aus unsrer Stelle folge, ist schwer zu verstehen. Nach meiner Auffassung werden alle jene Schwierigkeiten gehoben.

1 König, 14, 15.

Der Herr wird Israel schlagen, drohet Ahia dem Jerobeam,

אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־אֲשֵׁרֵיהֶם מַכְעִיסִים אֶת־יְהוָה׃

weil sie Hochaltare, welche den Zorn Jehova's entzünden, errichteten.

Der Gebrauch des Verbs עשה zeugt nur gegen die ältern Uebersetzungen; dagegen

1 König, 14, 23.

וַיִּבְנוּ גַם־הֵמָּה לָהֶם בָּמוֹת וּמַצֵּבוֹת וַאֲשֵׁרִים עַל כָּל־גִּבְעָה גְבֹהָה וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן׃

Und sie erbaueten sich ebenfalls Postamente und Säulen- und Hochaltare auf allen hohen Hügeln, und unter allen grünenden Bäumen.

eben so entschieden gegen die Auffassungen von Gesenius und Movers wie gegen jene, insofern das Verb בנה sich nicht auf die Errichtung oder Aufstellung und noch weniger auf die Verfertigung von Götzenbildern anwenden läßt. Irrthümlich nimmt man auch das Wort בָּמוֹת für künstliche Erdaufwürfe (Höhen), (Movers, Winer) oder gar für Tempel

---

Baal handelt, nothwendig auch die Erwähnung der Bildsäule dieses Gottes erwarten." Dagegen irrt er, wenn er vermuthet „daß mit אשרה zunächst nicht ein Astartebild insbesondere, sondern ein zu abgöttischer Verehrung aufgestelltes Bild überhaupt bezeichnet worden sei;" und hinzufügt: „Für diese Vermuthung spricht Richt. 6, 25 ff.; denn die dort erwähnte אשרה auf oder bei dem Altare des Baal kann nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle (cf. insbesondere V. 31.) nichts Anderes sein, als die Bildsäule des Baal."

(Gesen.); denn augenscheinlich ist diese Annahme unversöhnlich mit dem Schluß unsres Verses, und daß es im Allgemeinen für Opferstätten zunächst von erhöhten gebraucht wird, geht noch näher aus der folgenden Stelle hervor.*)

1 König, 15, 13—14.

Es wird hier nemlich erzählt, wie Asa seine abgöttische Mutter ihrer Würde entsetzte,

אֲשֶׁר־עָשְׂתָה מִפְלֶצֶת לָאֲשֵׁרָה: וַיִּכְרֹת אָסָא אֶת־מִפְלַצְתָּהּ וַיִּשְׂרֹף בְּנַחַל קִדְרוֹן: וְהַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ…	weil sie ein Schandbild für ein Altargerüst hatte verfertigen lassen. Und Assa hieb das Schandbild um und verbrannte es im Bette des Kidron. Die Postamente aber wurden nicht entfernt..

Mit einem Hinblick auf den seiner eigenen Mutter nicht schonenden Eifer des Asa, auf die unmittelbar folgende Bemerkung des Textes, daß er sein ganzes Leben lang dem Herrn mit treuer Liebe angehangen habe, und auf die Stelle 2 Chron. 14, 2., wo es im bestimmten Widerspruch mit dem Obigen**) heißt, daß er die heidnischen Opferstätten hinwegräumte, läßt sich die Lesart לא סרו רקננו kaum für echt halten. Allein wie dem auch sei: unter allen Umständen kann אשרה hier weder Astarte noch die Göttin Aschera bedeuten, sondern wird sowohl durch das vorhergehende לעשה מפלצת als durch das folgende sich darauf zurückbeziehende במות unverkennbarerweise als eine Opferstätte und zwar als einen gewöhnlich für einen Altar bestimmten Unterbau oder ein Altargerüst bezeichnet: denn das „Schandbild" wird man, seinem Zwecke zufolge, nicht auf den Hochaltar selbst gestellt haben; vielmehr nahm es die Stelle des eigentlichen Altars ein. Movers übersetzt מפלצת: pudendum (!), sagt selbst, daß die Königin-Mutter Maaka

*) Den bestimmten Beweis dafür bietet 2 Kön. 15, 4; 17, 11. und besonders 23, 15, wohin ich verweise.

**) Thenius (zu d. St.) erkennt den obigen Widerspruch nicht an, indem er zu der irrthümlichen Annahme seine Zuflucht nimmt, daß 2 Chron. 14, 2., zwar von abgöttischen, hier und an der Parallelstelle 2 Chron. 15, 16. jedoch nur von außergesetzlichen Orten der Jehovaverehrung die Rede sei, und sich dabei auf 1 Kön. 15, 12. stützt. (!) Vielmehr ist V. 13. als eine parenthetische, die allgemeine Erzählung V. 12. 14 ff. (nach der von mir vorgeschlagenen oder einer ähnlichen Lesart) unterbrechende Einschaltung zu betrachten.

der Aſchera ein Schandbild machte, ſo daß „Aſchera“ und „das Schandbild“ zwei ganz verſchiedene Dinge ſein müſſen, und will dennoch aus eben dieſer Stelle ſchließen, daß „das hölzerne Idol der Aſchera ein pudendum, ein Phallus, war.“ (!!) Uebrigens dürfte Hieronymus, welcher מפלצת: simulacrum Priapi überſetzt (2 Chron. 15, 16.), Recht haben (vgl. Thenius z. d. St.).

1 König, 16, 32—33.

Ahab, welcher eine ſidoniſche Prinzeſſin geheirathet hatte, ergab ſich dem Götzendienſt ſeiner Gemahlin,

וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבָּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן: וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת־הָאֲשֵׁרָה וגו׳

und errichtete dem Baal einen Altar in dem Baalstempel, welchen er in Samarien erbaute. Und Ahab trieb das Hochaltarthum. . . .

und machte es überhaupt ärger denn irgend Einer ſeiner Vorfahren. Daß die Uebertragung: „eine Aſchera (oder Aſtarte)“ hier durchaus keinen Sinn giebt, iſt augenſcheinlich; und noch unerträglicher iſt die erklärende Umſchreibung von Thenius: „Die Aſchera, das (lange Zeit hindurch vorhanden geweſene) Aſtartebild.“ (!) An einen Hain aber geſtattet uns das Verb עשה nicht, zu denken. Sicherlich iſt der Ausdruck האשרה im abſtrakt-kollektiven Sinne zu faſſen, und der ganze Satz zu überſetzen: „Und Ahab trieb das Hochaltarthum“ d. h. er führte den Geſtirnkultus überhaupt wieder ein.

1 König, 18, 19.

Elias bietet dem Könige Ahab einen Opferkampf mit den Baalspropheten am Ufer des Kiſchon an, und fordert ihn auf, zu ihm in's Karmelgebirge zu ſchicken zahlreiche Zuſchauer

וְאֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזֶבֶל:

und die vierhundert und fünfzig Propheten Baals (auch die vierhundert Propheten des Hochaltarthums, welche von dem Tiſche Iſebel's eſſen.)

Wenn unter אשרה wirklich eine beſondere Göttin zu verſtehen wäre, wofür dieſe Stelle allerdings einen äußerſt paſſenden Sinn darbietet, ſo ließe ſich bei einer ſo zahlreichen

Prieſterſchaft doch vernünftigerweiſe nicht an die zweifelhafte Göttin Aſchera denken, ſondern es könnte einzig und allein von der Aſtarte, als Mondgöttin die Rede ſein. Wirklich ſchafft Ewald's Phantaſie ſich aus unſrer und der vorhergehenden Stelle einen prachtvollen Tempel und Orakelhain der Aſtarte mit jenen 400 Propheten, und weiſ't ihnen ſogar Jisreel, Ahab's Lieblingsaufenthalt, als wahrſcheinliche Lokalität an (!), (vgl. Thenius zu Kap. 16, 33): allein der Text hat אֲשֵׁרָה, und daß dieſes Wort nicht gleichbedeutend mit עַשְׁתֹּרֶת iſt, glaube ich bereits durch unwiderlegliche Gründe dargethan zu haben. Dazu ſcheint mir unſre Stelle, inſofern man ſich die Worte ונביאי האשרה וגו nicht als eine Parentheſe denkt, ſondern die 400 Propheten des Hochaltarthums von den 450 Propheten des Baal unterſcheidet, allgemein irrig aufgefaßt worden zu ſein. Was wird doch aus den Erſteren, nachdem ihrer oben Erwähnung geſchehen iſt? Wie ein Hauch ſind ſie verſchwunden (ausgenommen aus der Einbildung ſpäterer Erklärer); denn nur mit den 450 Prieſtern Baal's iſt es, daß Elias V. 22. den Opferkampf kämpft; und nur die überwundenen Prieſter des Baal ſind es wieder, die er mit der empörenden Grauſamkeit des Fanatismus V. 40. abſchlachten läßt. Sollte Elias aber ſich bloß mit den Propheten des Sonnengottes zu ſchaffen gemacht, und um die der Mondgöttin — denn daß auch ſie erſchienen, lehrt uns V. 20. — nicht weiter bekümmert haben? Es iſt offenbar, daß הַבַּעַל V. 19. vgl. V. 18. als Repräſentant des ganzen Geſtirnkultus ſteht (vgl. 2 Kön. 23. 5.) und daß die dort erwähnten 450 Propheten die eigentlichen Propheten Baal's, welche, fünfzig an der Zahl, den Dienſt ſeines ihm in Samarien erbauten Tempels verrichteten, und die 400 von Iſebel unterhaltenen Propheten des übrigen Geſtirnkultus einſchloſſen (vgl. auch 2 Kön. 10, 21.), ſo daß האשרה hier wieder, wie an der vorhergehenden Stelle, in dem kollektiven Sinne des Hochaltarthums, welches, da erhöhte Altäre für den Jehovadienſt verboten waren, ſynonym mit Götzendienſt iſt, zu faſſen, und der Schlußſatz des V. 19. ונביאי האשרה וגו als Parentheſe zu betrachten iſt.

2 König, 13, 6.

וְגַם הָאֲשֵׁרָה עָמְדָה בְּשֹׁמְרוֹן׃ — Und auch das Hochalterthum beſtand fort in Samarien.

Ganz irrthümlich ſagt Thenius (z. d. St.): „Der Verarbeiter giebt bei Gelegenheit der Parentheſe eine anderwärtsher entnommene Notiz, welche der Auszugsbericht über Jerobeam 14, 24. nicht enthält; mit der wiedergekehrten Ruhe und bei erneutem Wohlſtande ſtellte ſich auch die Ueppigkeit und mit ihr der üppige Gottesdienſt wieder ein, der bald zu feſtem Beſtande kam.“ עמד heißt nirgends zu feſtem Beſtande kommen, ſondern feſtſtehen, ein feſtes Fortbeſtehen haben, und würde allein ſchon beweiſen, daß hier von keiner Bildſäule die Rede ſein kann; wogegen übrigens auch eben ſo klar der Sinn des Textes ſpricht. Andrerſeits fügt Thenius dem Obigen richtig hinzu: „An ein Stehen der Aſchera von Ahab's Zeit her und daran, daß dieſe von Jehu nicht mit ausgerottet worden ſei, weil nichts davon berichtet worden (Keil), kann nicht gedacht werden.“ Das עמד bezieht ſich auf V. 4—5 zurück: trotz der dem Könige Joachas von Jehova gewährten Hülfe, ſchaffte er den Götzendienſt, das Hochaltarthum, in ſeinem Reiche (vgl. Kap. 17, 26; 23, 19. u. a. O.) nicht ab, ſondern ließ es fortbeſtehen.

2 König, 17, 10.

וַיַּצֵּבוּ לָהֶם מַצֵּבוֹת וַאֲשֵׁרִים עַל כָּל־גִּבְעָה גְּבֹהָה וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן׃ — Und ſie errichteten ſich Opferſäulen und Hochaltare auf allen hohen Hügeln und unter allen grünenden Bäumen.

„Es iſt ſchwer einzuſehen,“ bemerkt auch Thenius (zu 1 Kön. 14, 23.), „wie diejenigen, welche אשרה als einen grünenden Baum oder doch Baumſtamm erklären, mit dem Baume unter dem Baume auskommen wollen“: allein Movers (S. 579.), nicht zufrieden mit dieſer Sinnloſigkeit, will ſogar, daß Jeſaia (Kap. 57, 5.) אשרה als eine Teberinthe bezeichnet, indem er überſetzt: „Die entbrannt ſind in die (großen Bäume:) Teberinthen, unter jedem grünen Baum.“ (!!); ja, Knobel (der Prophet Jeſaia) ſchreibt: „Die da

entbrannt, von buhlerischer Glut erfüllt sind in den (!) Teberinthen unter jedem grünen Baume, unter jedem Baume ihrer Götzenhaine." (!!) Kaum dürfte es einen Zweifel gestatten, daß חנחמים באלים: „die da Unzucht treiben" meint; aber ganz abgesehen von dem Sinn dieser Worte, hat Movers, weil Jes. 57, 5. ja keine Parallele zu unsrer Stelle ist, auch nicht den entferntesten Grund die identische Bedeutung von אשרה und איל daraus zu folgern, eben so wenig wie die von אשרה und אלהים aus 5 Mos. 12, 2. Durch ein wo möglich noch unbefriedigenderes Argument sucht er (S. 574) אשרה Richt. 6, 25. in dem Baume, welcher V. 11. erwähnt wird, weil beide des Vaters Gideons waren, nachzuweisen. (!)

2 König, 17, 16.

וַיַּעֲשׂוּ אֲשֵׁרָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְכָל־צְבָא הַשָּׁמַיִם וַיַּעַבְדוּ אֶת־הַבַּעַל:

Und sie verfertigten einen Hochaltar, und verehrten das ganze Heer des Himmels und dieneten dem Baal.

Richtig hat Thenius (z. d. St.) die logische Verbindung dieser Stelle erkannt, indem er bemerkt: „(Es sind hier Bilder (?) der Astarte gemeint) und da sogleich folgt: und beteten das ganze Heer des Himmels an, so dürfte die von den Hebräern verehrte Astarte wohl vornehmlich als Himmelskönigin, Mondgöttin zu denken sein." Das Argument jedoch ist durchaus falsch; denn selbst angenommen, daß אשרה Astarte meine, und diese als Himmelskönigin betrachtet wäre: so hätte in ihrem Bilde ja nur eben sie, ihre besondere Individualität, und nicht auch die übrigen Gestirne, ja Baal selbst verehrt werden können. Auch hier läßt sich אשרה nur als Hochaltar, die den Gestirnkultus vermittelnde Opferstätte fassen.

2 König, 18, 4.

הוּא הֵסִיר אֶת־הַבָּמוֹת וְשִׁבַּר אֶת־הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת־הָאֲשֵׁרָה....

Er (Hiskia) schaffte fort die Opferstätten, zerbrach die Säulen und hieb um den Hochaltar.

wogegen sein Sohn und Nachfolger Manasse sich verkehrte:

2 König, 21, 3. 7.

וַיִּבֶן אֶת־הַבָּמוֹת אֲשֶׁר אִבַּד
חִזְקִיָּהוּ אָבִיו וַיָּקֶם מִזְבְּחוֹת לַבַּעַל
וַיַּעַשׂ אֲשֵׁרָה כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אַחְאָב
מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁתַּחוּ לְכָל־צְבָא
הַשָּׁמַיִם וַיַּעֲבֹד אֹתָם: ... וַיָּשֶׂם
אֶת־פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָשָׂה בַּבַּיִת
וגו׳

Und er bauete die Opferstätten wieder auf, die sein Vater Hiskia fortgeschafft hatte, und errichtete Altäre dem Baal und verfertigte einen Hochaltar, wie Ahab der König Israels gethan hatte, und verehrte das ganze Heer des Himmels und dienete ihnen .... Und er errichtete das Bild des Hochaltarthums, das er machte, im Tempel.

Unverkennbarerweise ist der hier zuletzt genannte, der **höchste Frevel Manasse's** — „denn die Schilderung der von ihm verübten Gräuel," bemerkt Thenius (zu d. St.) sehr wahr, „geht offenbar grabatim" — eine Sache für sich, und steht, durch V. 4—6. von V. 3. getrennt, mit der dort erwähnten Verfertigung (eines Hochaltars) אשרה in keiner unmittelbaren Verbindung; so daß אשרה V. 3. und פסל האשרה V. 7. zwei verschiedene Dinge sind. In der That läßt sich dies nicht in Zweifel ziehen. Daraus aber folgt eben so unzweifelhaft, daß אשרה V. 3. weder das Bildniß der Göttin Aschera noch der Astarte bezeichnen kann, und daß האשרה dies V. 7. nicht thut, bezeugt das vorangehende פסל; während derselbe Fall Kap. 18, 4. stattfindet, in so fern jener Ausdruck sich dort auf אשירה Kap. 17, 16., wo die Bedeutung Aschera, Astarte oder Hain außer Frage ist, zurückbezieht. Dagegen würde die Verbindung פסל האשרה, אשרה in dem hier bedingten Sinne eines Abstraktums, als Mondgöttin gefaßt, zum zweitenmal (vgl. 1 Kön. 18, 19.) einen an sich äußerst passenden Sinn geben. Indeß ist nun erstlich אשרה einmal keine עשתרת, und selbst dies angenommen, müßte dennoch, zweitens, die Voraussetzung, daß Manasse das Bildniß Astarte's statt des Bildnisses Baal's, der Hauptgottheit die er verehrte, im jerusalemischen Tempel hätte aufstellen sollen, stets eine im höchsten Grade mißliche bleiben. Wir haben האשרה deshalb, wie an den früheren Stellen, im Sinne des Hochaltarthums oder des Gestirnkultus zu nehmen; und daß פסל האשרה dann nur das Bildniß Baal's (wenn nicht etwa ein allgemeines Symbol jenes Kultus) bedeuten kann, ist Selbstverstand, und wird durch Ezech. 8,

3. 5., wo der Prophet von dem Götzendienſt zur Zeit Manaſſe's redet, und 2 Chron. 33, 7. wohin ich verweiſe, faſt zur Gewißheit. Es iſt nur die ſeitherige falſche Auffaſſung unſres Wortes, welche Thenius (zu 2 Kön. 21, 7.) ſagen läßt, daß mit dem dort erwähnten, im Tempel errichteten Eiferbilde, d. h. einem Bilde, welches die Eiferſucht Jehova's (2 Moſ. 20, 5.) erregt, „und das wahrſcheinlich eine Bildſäule des Baal war, das unſrige nicht gemeint ſein kann"; und Hitzig (der Prophet Ezechiel zu Kap. 8. 5.) daß „ohne Zweifel die Bildſäule der Aſchera (2 Kön. 21, 7.) gemeint iſt"; wogegen er treffend bemerkt: „Am meiſten eignete ſich Jehova's Eiferſucht zu reizen Baal ſelbſt, der gleichfalls ein oberſter Gott ſein ſollte; und der dem Jehova lange Zeit in Israel ſeine Ehre entriß."

2 König, 23, 4. 6. 7.

Joſia, welcher nach einer kurzen Regierung Amon's, des Sohnes und Nachfolgers Manaſſe's, König von Juda geworden war, nahm eine durchgreifende Reform des Kultus vor, und gebot, daß aus dem Tempel fortgeſchafft werde

אֶת כָּל־הַכֵּלִים הָעֲשׂוּיִם לַבַּעַל
וְלָאֲשֵׁרָה וּלְכֹל צְבָא הַשָּׁמָיִם . . . .
וַיּוֹצֵא אֶת־הָאֲשֵׁרָה מִבֵּית יְהוָה
. . . . וַיִּתֵּץ אֶת־בָּתֵּי הַקְּדֵשִׁים אֲשֶׁר
בְּבֵית יְהוָה אֲשֶׁר הַנָּשִׁים אֹרְגוֹת
שָׁם בָּתִּים לָאֲשֵׁרָה:

alles Geräth, welches für Baal und den Hochaltar, und das ganze Heer des Himmels gemacht worden war .... Und er ließ den Hochaltar aus dem Tempel Jehovah's hinausſchaffen ... und zerſtörte die Bretterbuden, welche an dem Tempel des Herrn waren, weil Weiber darinnen Gehänge für den Hochaltar webten.

Es läßt ſich nicht läugnen, daß auf den erſten Blick für אשרה V. 4. Aſtarte die einzige paſſende Bedeutung zu ſein ſcheint; indeß iſt dies eben nur ſcheinbar, und bei näherer Betrachtung überzeugen wir uns leicht vom Gegentheil; ſchon weil האשרה V. 6. offenbar auf den obigen Ausdruck zurückweiſ't und hier unmöglich jenen Sinn tragen kann, da abgeſehen von der überhaupt irrigen Ueberſetzung von אשרה durch Aſtarte, es rein widerſinnig ſein würde anzunehmen, der Geſchichtſchreiber, welcher unmittelbar vorher Baal als den perſonifizirten Ausdruck des ganzen Geſtirnkultus gebraucht, habe die Zerſtörung ſeines Bildniſſes mit Stillſchweigen über-

gangen, und dagegen der Fortſchaffung des Bildes einer Nebengottheit einen ganzen Paragraphen gewidmet. Berückſichtigen wir nun ferner, daß für die Götzen ſelbſt im eigentlichen Sinne kein Geräth gemacht wurde, ſondern nur für den Behuf des ihnen geweiheten Kultus und des Altares (vgl. 2 Moſ. 27, 3. und beſonders 38, 3.): ſo drängt ſich uns die Nothwendigkeit die Worte לבעל ולאשרה in dem Sinne: „für Baal und ſeinen Hochaltar“ aufzufaſſen, von ſelbſt auf, während der folgende V. 6. die Richtigkeit dieſer Auffaſſung über jeden Zweifel erhebt.

Der gewöhnliche Text V. 7. lieſ't הקדשים ſtatt הקרשים nach meiner Emendation. Movers (S. 686.) bemerkt zu der Stelle: „In Joſia's Zeiten begaben ſich die Frauen von Jeruſalem in die, im Tempelrevier aufgeſchlagenen Zelte der Gallen, um hier Zelttempel für die Aſchera zu weben (2 Kön. 23, 7.). Hier war es wohl, wo ſie (die Gallen) als Weiber, wie ſonſt die Kedeſcha, zu Ehren der Göttin ſich Preis gaben, wofür der מהיר כלב in den Tempelſchatz kam: eine grauenhafte Verirrung des religiöſen Fanatismus, die aber im israelitiſchen Götzendienſte ſehr häufig geweſen zu ſein ſcheint (vgl. Deut. 23, 18.).“ Thenius (zu u. St.) dagegen meint: „Da die Wohnungen der effeminati (Vulg.) nicht füglich zugleich Webſtätten für weibliche Hierodulen, wie Keil nach Mov. annimmt, geweſen ſein können (Mich. bemerkt ſehr richtig, cynaedi und Hetären würden ſich ſchwerlich vertragen haben): ſo möchte הקדשים entweder von weiblichen Geweiheten, die zugleich die Weberinnen waren, zu verſtehen, oder mit dem Chald. הַקְּדָשִׁים zu vocaliſiren und mit eben denſelben בָּתֵּי הקי von Gebäuden zu erklären ſein, welche gleichſam Vorrathshäuſer für den Aſtartekultus waren.“ Man ſcheint mir das Richtige allgemein verfehlt zu haben. Durch das letzte אשר, weil, giebt der Verfaſſer den Grund an, weshalb Joſias in ſeinem Eifer ſelbſt die בתי הקרשים welche wohl nicht in, ſondern am Tempel errichtet waren, wie ſo viele unſrer eignen Gotteshäuſer noch jetzt durch ähnliche Buden entweiht und verunſtaltet werden, hinwegräumen ließ, nemlich: weil ſie von Weberinnen bewohnt waren, die Gehänge (vgl. 2 Moſ. 38, 18.) für den Hochaltar, alſo für

den Götzendienſt webten. Hätten wir nun wirklich הקדשים zu leſen, ſo würde in dieſer Begründung eine ſtillſchweigende Billigung jenes furchtbaren Greuels liegen, welchen das Wort bezeichnet, und gegen den die mechaniſche Beſchäftigung für den äußeren heidniſchen Kultus doch wahrlich eine Sache der Unſchuld ſelbſt war. Daß davon keine Rede ſein kann (vgl. Kap. 23, 24.) iſt Selbſtverſtand; und ſo glaube ich denn meine, durch den Sinn des Kontextes bedingte Emendation, deren urſprünglicher Karakter in die Augen fällt, für geſichert halten zu dürfen.

2 König, 23, 13. 14. 15.

וְאֶת־הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַם
.... לְעַשְׁתֹּרֶת שִׁקֻּץ צִידֹנִים וְלִכְמוֹשׁ
שִׁקֻּץ מוֹאָב וּלְמִלְכֹּם תּוֹעֲבַת בְּנֵי־
עַמּוֹן טִמֵּא הַמֶּלֶךְ וְשִׁבֵּר אֶת־
הַמַּצֵּבוֹת וַיִּכְרֹת אֶת־הָאֲשֵׁרִים ...:
יְנַם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית־אֵל
הַבָּמָה אֲשֶׁר עָשָׂה יָרָבְעָם ... גַּם
אֶת־הַמָּזְבֵּחַ הַהוּא וְאֶת־הַבָּמָה
נָתַץ וַיִּשְׂרֹף אֶת־הַבָּמָה הֵדֵק לְעָפָר
וְשָׂרַף אֲשֵׁרָה:

Auch die Angeſichts Jeruſalem errichteten Opferſtätten ... der Aſtarte, des Götzenbildes der Sidonier, des Kamos, des Götzen Moab's, und des Milkom, des Götzen der Ammoniter verunreinigte der König, und zertrümmerte die Opferſäulen und hieb um die Hochaltare ... Und ebenſo den Altar zu Bethel, den Poſtamentaltar, welchen Jerobeam verfertigt hatte ... auch dieſen Altar und das Poſtament zerſtörte er, und verbrannte das Poſtament, machte es zu Staub, und verbrannte den Hochaltar.

Thenius, Wahres und Falſches miſchend, bemerkt zu dieſer Stelle: „V. 14. enthält klar und deutlich die Fortſetzung des eben Berichteten, giebt an, was Joſia in Anſehung der Heiligthümer der Aſtarte u. ſ. w. ferner gethan habe, und ſo zeigt ſich hier recht entſchieden, daß mit אֲשֵׁרָה nicht ein Aſtartebild an ſich, ſondern ein abgöttiſches Bild überhaupt bezeichnet worden ſei. Keil leugnet ohne allen Grund die Verbindung unſeres V. mit dem vorhergehenden, ſagt, daß hier nur die noch übrigen von Joſia abgeſchafften Idole erwähnt werden, und betrachtet nun den Umſtand, daß V. 14. von bloßer Verunreinigung, nicht von Zerſtörung die Rede ſei, als einen Beweis, daß nicht die Altäre der in demſelben erwähnten Götzen, ſondern nur die Anhöhen, Erd- und Steinhaufen

noch vorhanden gewesen seien. Diese ganze Ansicht ist nur nach der irrigen Auffassung von במה als Höhe möglich; nach der unsrigen als Heiligthum haben die von Salamo errichteten Götzentempel von seiner Zeit an bis auf Josia, wenn schon vielleicht öfter (z. B. unter Hiskia) verpönt fortbestanden, und erst dieser König hat sie völlig entweiht und ihre Götzen zerstört." Unverkennbar sind oben הבמה אשר עשה ירבעם und המזבח אשר בבית אל ein und dasselbe Ding, folglich מזבה und במה in so fern gleichbedeutende Ausdrücke als sie beide V. 13. 15. einen Altar bezeichnen, und verschieden nur darin, daß מזבח ein gewöhnlicher, auf ebener Erde, במה aber ein erhöhter, auf einem Postament ruhender Altar ist; denn dies beweis't V. 15, wo das vorhergehende מזבח im allgemeinen Sinne näher bestimmende הבמה im allgemeinen Sinne, in מזבח im engeren Sinne, den eigentlichen Altar und במה im engeren Sinne das Postament, zerlegt wird; so daß במה hier vollkommen gleichbedeutend mit אשרה in der zwiefachen Bedeutung Unterbau und erhöhter oder Hoch-Altar ist. Im Uebrigen hätte diese einzige Stelle schon deshalb hinreichen sollen jeden Gedanken an die Möglichkeit, daß אשרה die Astarte bedeuten könne, zu verbannen, weil in diesem Sinne entweder die Astarten des V. 14. die Astarte, den Kamos und den Milkom des V. 13., d. h. die Singulare עשתרת, כמוש, מלכם, den Plural אשרים bilden müßten; oder die אשרים und jene Götzen als durchaus und wesentlich verschiedene Begriffe zu betrachten sind.

2 Chron. 14, 2.

וַיָּסַר אֶת־מִזְבְּחוֹת הַנֵּכָר וְהַבָּמוֹת וַיְשַׁבֵּר אֶת־הַמַּצֵּבוֹת וַיְגַדַּע אֶת־הָאֲשֵׁרִים׃

Und er (Asa) räumte die fremden Altäre und Postamente hinweg, und zertrümmerte die Opfersäulen und hieb die Hochaltare um.

2 Chron. 15, 16.

Man sehe oben die Parallelstelle 1 Kön. 15, 13—14.

2 Chron. 17, 6.

וְעוֹד הֵסִיר אֶת־הַבָּמוֹת וְאֶת־הָאֲשֵׁרִים מִיהוּדָה׃

Und er (Josaphat) räumte wieder die Postament- und Hochaltare aus Juda hinweg.

(Gesen.); denn augenscheinlich ist diese Annahme unversöhnlich mit dem Schluß unsres Verses, und daß es im Allgemeinen für Opferstätten zunächst von erhöhten gebraucht wird, geht noch näher aus der folgenden Stelle hervor.*)

1 König, 15, 13—14.

Es wird hier nemlich erzählt, wie Asa seine abgöttische Mutter ihrer Würde entsetzte,

אֲשֶׁר־עָשְׂתָה מִפְלֶצֶת לָאֲשֵׁרָה:
וַיִּכְרֹת אָסָא אֶת־מִפְלַצְתָּהּ וַיִּשְׂרֹף
בְּנַחַל קִדְרוֹן: וְהַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ...:

weil sie ein Schandbild für ein Altargerüst hatte verfertigen lassen. Und Assa hieb das Schandbild um und verbrannte es im Bette des Kidron. Die Postamente aber wurden nicht entfernt...

Mit einem Hinblick auf den seiner eigenen Mutter nicht schonenden Eifer des Asa, auf die unmittelbar folgende Bemerkung des Textes, daß er sein ganzes Leben lang dem Herrn mit treuer Liebe angehangen habe, und auf die Stelle 2 Chron. 14, 2., wo es im bestimmten Widerspruch mit dem Obigen**) heißt, daß er die heidnischen Opferstätten hinwegräumte, läßt sich die Lesart לא סרו רקננו kaum für echt halten. Allein wie dem auch sei: unter allen Umständen kann אשרה hier weder Astarte noch die Göttin Aschera bedeuten, sondern wird sowohl durch das vorhergehende לְ עשה מפלצת als durch das folgende sich darauf zurückbeziehende במות unverkennbarerweise als eine Opferstätte und zwar als einen gewöhnlich für einen Altar bestimmten Unterbau oder ein Altargerüst bezeichnet: denn das „Schandbild" wird man, seinem Zwecke zufolge, nicht auf den Hochaltar selbst gestellt haben; vielmehr nahm es die Stelle des eigentlichen Altars ein. Movers übersetzt מפלצת: pudendum (!), sagt selbst, daß die Königin-Mutter Maaka

*) Den bestimmten Beweis dafür bietet 2 Kön. 15, 4; 17, 11. und besonders 23, 15, wohin ich verweise.

**) Thenius (zu d. St.) erkennt den obigen Widerspruch nicht an, indem er zu der irrthümlichen Annahme seine Zuflucht nimmt, daß 2 Chron. 14, 2., zwar von abgöttischen, hier und an der Parallelstelle 2 Chron. 15, 16. jedoch nur von außergesetzlichen Orten der Jehovaverehrung die Rede sei, und sich dabei auf 1 Kön. 15, 12. stützt. (!) Vielmehr ist V. 13. als eine parenthetische, die allgemeine Erzählung V. 12. 14 ff. (nach der von mir vorgeschlagenen oder einer ähnlichen Lesart) unterbrechende Einschaltung zu betrachten.

der Aſchera ein Schandbild machte, ſo daß „Aſchera“ und „das Schandbild“ zwei ganz verſchiedene Dinge ſein müſſen, und will dennoch aus eben dieſer Stelle ſchließen, daß „das hölzerne Idol der Aſchera ein pudendum, ein Phallus, war.“ (!!) Uebrigens dürfte Hieronymus, welcher מפלצת: simulacrum Priapi überſetzt (2 Chron. 15, 16.), Recht haben (vgl. Thenius z. d. St.).

1 König, 16, 32—33.

Ahab, welcher eine ſidoniſche Prinzeſſin geheirathet hatte, ergab ſich dem Götzendienſt ſeiner Gemahlin,

וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבָּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן: וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת־הָאֲשֵׁרָה וגו׳

und errichtete dem Baal einen Altar in dem Baalstempel, welchen er in Samarien erbaute. Und Ahab trieb das Hochaltarthum. . . .

und machte es überhaupt ärger denn irgend Einer ſeiner Vorfahren. Daß die Uebertragung: „eine Aſchera (oder Aſtarte)“ hier durchaus keinen Sinn giebt, iſt augenſcheinlich; und noch unerträglicher iſt die erklärende Umſchreibung von Thenius: „Die Aſchera, das (lange Zeit hindurch vorhanden geweſene) Aſtartebild.“ (!) An einen Hain aber geſtattet uns das Verb עשה nicht, zu denken. Sicherlich iſt der Ausdruck האשרה im abſtrakt-kollektiven Sinne zu faſſen, und der ganze Satz zu überſetzen: „Und Ahab trieb das Hochaltarthum“ d. h. er führte den Geſtirnkultus überhaupt wieder ein.

1 König, 18, 19.

Elias bietet dem Könige Ahab einen Opferkampf mit den Baalspropheten am Ufer des Kiſchon an, und fordert ihn auf, zu ihm in's Karmelgebirge zu ſchicken zahlreiche Zuſchauer

וְאֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזֶבֶל:

und die vierhundert und fünfzig Propheten Baals (auch die vierhundert Propheten des Hochaltarthums, welche von dem Tiſche Iſebel's eſſen.)

Wenn unter אשרה wirklich eine beſondere Göttin zu verſtehen wäre, wofür dieſe Stelle allerdings einen äußerſt paſſenden Sinn darbietet, ſo ließe ſich bei einer ſo zahlreichen

Jeſaia, 27, 9.

Die Sünde Jokob's, verheißt der Prophet, ſoll hinweggenommen werden,

בְּשׂוּמוֹ כָּל־אַבְנֵי מִזְבֵּחַ כְּאַבְנֵי־גִר
מְנֻפָּצוֹת לֹא־יָקֻמוּ אֲשֵׁרִים וְחַמָּנִים׃

indem er alle Steine des Altares zerſtoßenen Kalkſteinen gleich macht, ſo daß weder Hochaltare noch Bilder bleiben.

Offenbar wird der Altar im weitern Sinne, מזבח, hier, ſeiner vollkommenſten Form nach, in אשרה, den aus dem Poſtament und dem Altar im engern Sinn beſtehenden Hochaltar, und חמן, im engern Sinn das Götzenbild Baal's, im weitern Sinn das Götzenbild überhaupt, zerlegt. Auch könnte hier die Bedeutung Aſcheren oder Aſtarten ſchon an ſich nicht in Betracht kommen. Dennoch erklärt auch Knobel (der Prophet Jeſaia zu d. o. St.) ſich zu Gunſten der gewöhnlichen Auffaſſung, indem er ſich hauptſächlich auf die oben erläuterten Stellen 2 Kön. 21, 3; 23, 4. ſtützt, den unmittelbar in Frage ſtehenden Text aber ohne allenähere Berührung übergeht.

Jerem. 17, 2.

Im Hinblick auf die von Joſia vorgenommenen Reform des Kultus, erwähnt der Prophet hier:

מִזְבְּחוֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם עַל־עֵץ רַעֲנָן
עַל גְּבָעוֹת הַגְּבֹהוֹת׃

ihre Altare und Hochaltare bei den grünenden Bäumen, auf den hohen Hügeln.

Micha 5, 12—13.

וְהִכְרַתִּי פְסִילֶיךָ וּמַצֵּבֹתֶיךָ
מִקִּרְבֶּךָ ... וְנָתַשְׁתִּי אֲשֵׁרֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ׃

Und ich will deine geſchnitzten und gegoſſenen Bilder aus deiner Mitte ausrotten, und deine Hochaltare will ich vernichten.

Auch Hitzig (die zwölf kleinen Propheten und der Prophet Jeremia) faßt אשרים an den beiden letztern Stellen als „Aſtarten, d. h. Bäumen, die ihr heilig oder Statuen," und will mit Movers נחש in der Bedeutung evellere genommen wiſſen, „da aus 5 Moſ. 16, 21. zur Genüge erhellt, daß אֲשֵׁרָה auch ein Baum ſein konnte." Auf die völlige Nich-

tigkeit dieſes Grundes brauche ich kaum aufmerkſam zu machen. Ueberhaupt aber läßt ſich aus dem Umſtande, daß ein Ausdruck an einzelnen Stellen paſſend erſcheint, kein Schluß für ſeine allgemeine Richtigkeit ziehen.

Und ſo wage ich zu glauben, nicht allein die ſeitherige irrthümliche Auffaſſung des Ausdrucks אשרה, ſei es als Hain, Aſchera oder Aſtarte, und die letzteren Worte als Göttin oder Idol, Statue oder Phallus, Baum oder Baumſtamm betrachtet, nachgewieſen, ſondern auch, da mir eine Unterſuchung der ſämmtlichen Stellen, an denen der Ausdruck im A. T. vorkömmt die allgemeine Begründung meiner Anſicht über ſeine wahre Geltung vollkommen beſtätigt zu haben ſcheint, die letztere über jeden gegründeten Zweifel erhoben zu haben.

Druck von C. Mohr in Heidelberg.

Preisermäßigung.

Seit einiger Zeit vielfach aufgefordert und durch die jetzigen Verhältnisse veranlaßt, will der unterzeichnete Verleger der

Heiligen Schriften

des

Alten und Neuen Testaments,

übersetzt von

Dr. W. M. L. de Wette,

in der dritten, verbesserten Auflage in drei Bänden,

dieselbe zu noch größerer Verbreitung durch bedeutende Verringerung des bisherigen Preises bringen.

Der seel. de **Wette**, welcher zuerst eine neue Uebersetzung der Bibel auf Luther's Grundlage mit Sinn, Geist und gewissenhafter Treue unter allgemeiner Anerkennung geliefert, sagt bei dieser dritten Auflage in kurzem Vorworte: Mit aller möglichen Genauigkeit habe ich diese Uebersetzung nochmals mit dem Grundtexte unter Zuziehung der seit der zweiten Ausgabe erschienenen Hülfsmittel verglichen und nicht wenige Verbesserungen angebracht. Die Anmerkungen sind an das Ende jeden Bandes verwiesen.

Der bisherige Ladenpreis war Thlr. 4. — Jetziger Preis netto **Thlr. 2.** oder **fl. 3. 30 kr.** auf weißem Druckpapier. Eine Anzahl Exemplare auf Velinpapier à **Thlr. 3.** — oder **fl. 5. 24 kr.** netto.

☞ Exemplare zu diesem herabgesetzten Preise sind durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Ferner erschien von de Wette in demselben Verlage:

Commentar über die Psalmen nebst beigefügter Uebersetzung. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8. Hierzu: Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen, eine Beilage zum Commentar über dieselben. Preis des Commentars Thlr. 3. 8 gGr. oder fl. 6. — Preis der Beilage 8 gGr. oder 36 kr.

Ferner:

Umbreit, Dr. F. W. C., Philologisch-kritischer und philosophischer Commentar über die Sprüche Salomo's, nebst einer neuen Uebersetzung und einer Einleitung in die morgenländische Weisheit überhaupt und in die hebräisch-Salomonische insbesondere. gr. 8. Preis. Thlr. [illegible] gGr. oder fl. 5. 6 kr.

Desselben: **Lied der Liebe**, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Uebersetzt und ästhetisch erklärt. Zweite verbesserte Auflage. 10 gGr. oder 40 kr.

Desselben: **David und Jonathan**, Lied der Freundschaft, des ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. gr. 8. geh. 8 gGr. od. 36 kr.

Umbreit. Das Buch Hiob. Ueberſetzung und Auslegung nebſt Einleitung über Geiſt, Form und Verfaſſer des Buchs. Zweite vermehrte Auflage. gr. 8. Thlr. 2. 8 gGr. oder fl. 4. 12 kr.

Deſſelben: **Grundtöne des Alten Teſtaments.** Mit einem Kupfer. gr. 8. geh. 18 gGr. oder fl. 1. 24 kr.

Fichte, J. H., über Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philoſophie. Erſter kritiſcher Theil. gr. 8. 1832. Thlr. 1. 12 gGr. oder fl. 2. 42 kr.

Deſſelben Werkes: Zweiter ſpekulativer Theil. gr. 8. 1833. Thlr. 1. 12 gGr. oder fl. 2. 42 kr.

Auch unter dem Titel:

Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie. 1. Abtheilung: Das Erkennen als Selbſterkennen.

Deſſelben: Dritter ſpekulativer Theil, oder Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie. 2. Abtheilung: Die Ontologik und ſpekulative Theologie. gr. 8. 1836. Thlr. 2. 8 gGr. oder fl. 4. 12 kr.

Deſſelben: Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie. 3. Abtheilung: Die ſpekulative Theologie oder: allgemeine Religionslehre. gr. 8. 1846. geh. Thlr. 2. — oder fl. 3. 30 kr.

Hahn, K. A., Auswahl aus Ulfilas gothiſcher Bibel-Ueberſetzung. Mit einem Wörterbuch und einem Grundriß zur gothiſchen Buchſtaben- und Flexionslehre. gr. 8. 1848. geh. 18 gGr. oder fl. 1. 24 kr.

Hitzig, Dr. **H.,** Prof. in Zürich, Begriff der Kritik, am alten Teſtamente praktiſch erörtert. gr. 8. Thlr. 1. oder fl. 1. 48 kr.

Deſſelben: Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritiſch vindicirt und durch Ueberſetzung und Anmerkungen erläutert. gr. 4. geh. 12 gGr. oder 45 kr.

Seugler, J., Prof. in Freiburg, über das Weſen und die Bedeutung der ſpekulativen Philoſophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit beſonderer Rückſicht auf die Religionsphiloſophie. Spezielle Einleitung in die Philoſophie und ſpekulative Theologie. gr. 8. 1837. Thlr. 2. 12 gGr. oder fl. 4. 30 kr.

Deſſelben: Die Idee Gottes. Erſter hiſtoriſch-kritiſcher Theil. gr. 8. 1844. geh. Thlr. 2. 16 gGr. oder fl. 4. 40 kr.

Deſſelben Werks 2. Band. 1. Abtheilung (die ſpekulative Theologie). gr. 8. 1847. Thlr. 1. 8 gGr. oder fl. 2. 20 kr.

Deſſelben Bandes 2. Abtheilung (die ſpekulative Kosmologie). gr. 8. 1852. Thlr. 1. 16 gGr. oder fl. 3. —

Heidelberg, im März 1852.

J. C. B. Mohr,
Akademiſche Verlagshandlung.